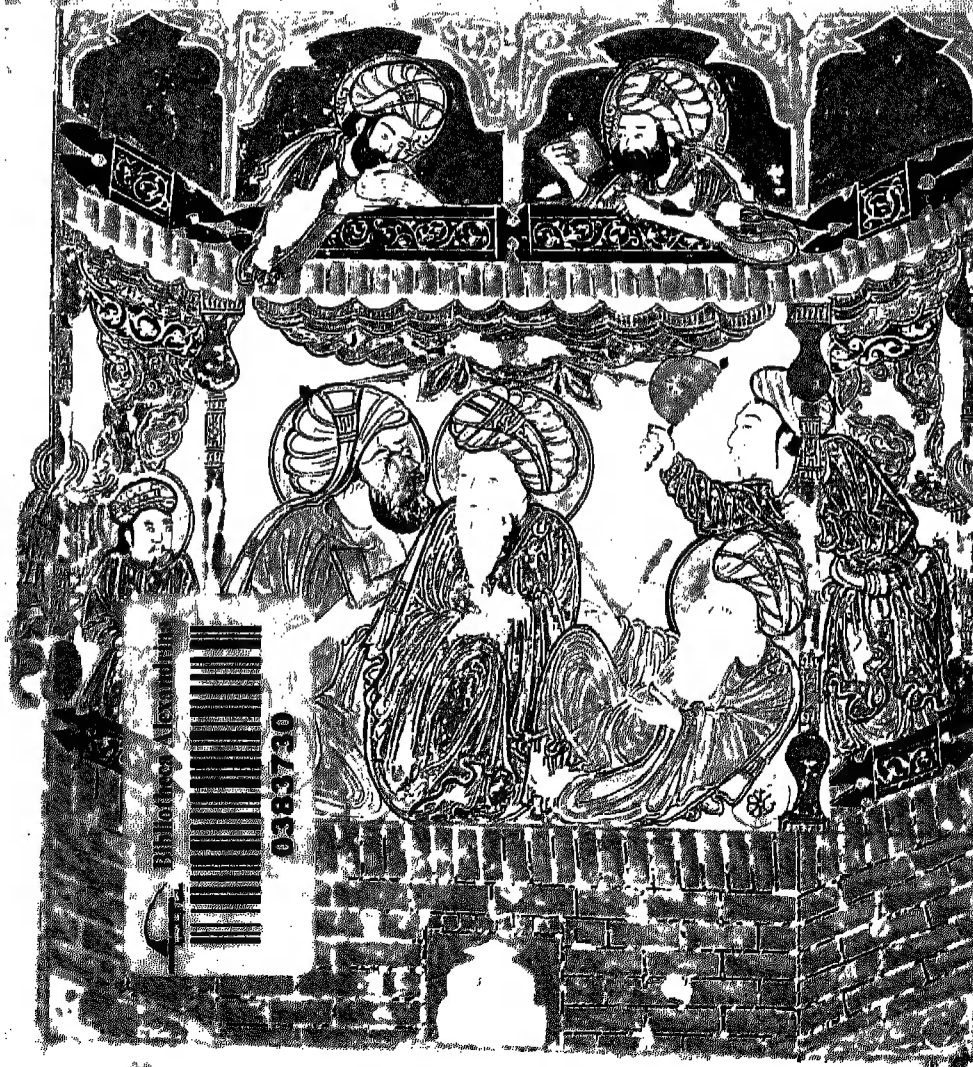


بحثا عن المعمارة



دار التقدم . موسكو



الكسندر اغنا تنكو

بحثنا عن الله

الافكار الاجتماعية السياسية
في الفلسفة العربية الاسلامية



دار التقديم . موسكو

باشراف د . توفيق سلّوم

Александр Игнатенко
В ПОИСКАХ СЧАСТЬЯ
На арабском языке

© Издательство «Мысль», 1989

© الترجمة الى اللغة العربية - دار التقدم ، ١٩٩٠

طبع في الاتحاد السوفييتي

И 0301030000—158 179—90
014(01)—90

المقدمة

شهدت السنوات الاخيرة ، وفي كافة انحاء العالم ، تزايد اهتمام الباحثين بالتركة الاجتماعية-السياسية للفلاسفة العرب في العصر الوسيط . ويعود هذا الاهتمام ، قبل كل شيء ، الى تعزيز دور شعوب البلدان المتحررة في العمليات العالمية ، مما يوجه الباحثين نحو دراسة تقاليد هذه الشعوب الاجتماعية والثقافية ، بما فيها الفكرية-السياسية ، وهي التقاليد التي تؤثر على نمط الحياة ووجهة الافكار في مناطق واسعة من العالم ، حتى وعلى آفاق تطورها .

ثم ان الاحداث الدرامية في منطقة الشرق الاوسط ، والتي تساهم فيها جماهير غفيرة من المسلمين من سكان هذه المنطقة ، تلفت الانظار نحو الفكر الاجتماعي-السياسي الاسلامي . وهنا ينبغي الاعتراف بأنه خلال القرنين الاخيرين لم تنحسر موجة الاهتمام بهذا الفكر . فقد اعيد مرارا طبع مؤلفات المستشرقين الكلاسيكية ، وظهر عدد كبير من الكتب المبسطة والمقالات ، التي كانت تلاقى قبولا واسعا في شتى بلدان العالم . ولكن في بعض الحالات الجزئية المنفردة جاء التناول المبسط والسطحي لعدد من المشكلات نتيجة تزايد الطلب على الادبيات الخاصة بالاسلام ، بالفكر الاجتماعي-السياسي الاسلامي . فلم تخل الادبيات والابحاث الاستشرافية من كليشيهات مبسطة وخاطئة ، ترسخت ، من ثم ، في وعي القراء . ويأتي في طليعة هذه الكليشيهات التصور عن الطابع الديني للمذاهب الاجتماعية-السياسية ، التي ظهرت في اطار الحضارة

الاسلامية . فان هذا التصور لا يصح على فئة بارزة من المفكرين العرب-الاسلاميين ، هم «الفلاسفة» ، الذين اخذوا بالتقاليد الفلسفية اليونانية وطوّروها الى الامام . فقد كان هؤلاء الفلاسفة ، في بحثهم عن السعادة ، يتطلعون الى مثال اجتماعي ، غير ديني في جوهره . وكان هذا المثال يتطلب ايضا تصفية النزاعات والتناحرات ، سواء منها المتعلقة بالاختلافات في الاديان والنحل ، او المرتبطة بالفوارق في الاملاك والثروات . وكان يقدر للتناقضات ان تخلي مكانها لعلاقات التعاون والتعاقد في اطار كيان اجتماعي ، يسوده الوئام والوفاق ، هو المدينة المثلى ، او الفاضلة .

وكان هذا المثال الاجتماعي مشروعا طوباويا ، متعذرا على التحقيق . ومع ذلك ، فانه يحظى باهتمامنا اليوم ، ونحن على اعتاب القرن الحادي والعشرين . فما هو ، يا ترى ، سر هذا الاهتمام ؟ انه يعود ، بادى ذي بدء ، الى ان من شأن التعرف على المذاهب الاجتماعية-السياسية لاولئك الفلاسفة اغناء تصوراتنا عن الحياة الروحية في ذلك العصر ، وعن الفكر الاسلامي عامة . ثم ان هذه المذاهب ، ورغم كل ما بينها من فوارق مكانية وزمانية ، جاءت متفقة في سعيها نحو التقدم الاجتماعي العام ، نحو مجتمع التعاون والمحبة ، نحو سعادة الناس جميعا .

بدايات الفلسفة العربية - الاسلامية

«راى المأمون فى منامه كان رجلا ابيض اللون . . . جالس على سريره . قال المأمون : وكأنى بين يديه قد ملئت له هبة . فقلت : من أنت ؟ قال : انا ارسطوطاليس . فسرت به ، وقلت : ايها الحكيم ، أسألك . قال : سل . قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن فى العقل . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن فى الشرع . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم . . . فكان هذا المنام من اوكد الاسباب فى اخراج الكتب» .

ابن النديم . الفهرست (٣٣ ، ص ٣٠٣-٣٠٤) * .

* هنا وفيما بعد يشير الرقم الاول الى ترتيب المرجع المعنى فى قائمة المصادر الواردة فى نهاية الكتاب ، والثانى - الى رقم الصفحة ، اما الفاصلة المنقوطة فتفصل بين مرجعين .

الجسر

افلاطون وارسطو

يورد المؤرخون العرب الاسلاميون ، مثل ابن النديم وابن ابي اصيبعة ، ثبتا واقيا باعمال افلاطون ، يكاد يغطي كافة محاوراته . وتشير الدلائل الى انه قد نقلت الى العربية محاورات افلاطون - «طيماوس» و«السوفسطائي» و«فادن» و«السياسة» و«النواميس» (انظر : ١٣٤ ، ص ٣٠-٣١ : ١٧١ ، ص ٣٥-٣٦) ، وان كانت لم تصلنا ترجمة عربية كاملة لاية محاوراة منها . ويذهب د. عبد الرحمن بدوي الى ان الحجم الاجمالي للمقتطفات الافلاطونية الاصيلية ، المتضمنة في المؤلفات العربية الاسلامية ، «لا يتعدى العشر صفحات» (١٧١ ، ص ٣٧) . ويرى هذا الباحث ان الشذرات المقتبسة من المحاورات الافلاطونية ، والتي وردت فسى ثنايا كتب المسعودي وابى بكر الرازي والبيروني وابن ميمون والقفطي وابن ابي اصيبعة وغيرهم ، لا تدل ، بحد ذاتها ، على ان تلك المحاورات قد نقلت كاملا الى العربية . فمن الممكن ان تكون هذه الشذرات مأخوذة من مصادر اخرى (نفس المرجع) .

ومنذ القرن التاسع الميلادي صارت بمتناول العرب معظم اعمال ارسطو . وكانت تصدر الاعمال الارسطية ، المنقولة الى العربية ، مؤلفاته المنطقية - «المقولات» و«العبارة» و«التحليلات الاولى» و«التحليلات الثانية» و«دحض الحجج السفسطائية» و«الجدل» .

وكانت تشغل مكانا مرموقا بين الاعمال الارسطية المترجمة المؤلفات الخاصة بالطبيعيات - «الطبيعة» («السماع الطبيعي») و«السماء» («السماء والعالم») و«الآثار العلوية» و«الكون والفساد» و«اعضاء الحيوان» .

وعرف العرب من اعمال ارسطو النفسية كتابه «فى النفس» وكذلك «الحس والمحسوس» .

ونقلت الى العربية مؤلفات ارسطو الاخلاقية - «الاخلاق النيقوماخية» («الاخلاق الى نيقوماخوس») ، وكذلك ، على ما يبدو ، كتاب «الاخلاق الكبرى» ، الذى عرف عند العرب بـ«النيقوماخية الصغرى» .

وصادفت رواجاً ملحوظاً لدى العرب مؤلفات ارسطو «الخطابة» و«الشعر» و«ما بعد الطبيعة» ، التى كتبت شروح كثيرة عليها (انظر : ١٧٢ : ١٧١ ، ص ٣٤-٣٥ ؛ ١٣٤ ، ص ٧٤-٨٤) .

وتداولت الاوساط العلمية اعمال شراح ارسطو ، وخاصة كتاب «الايساغوجي» لفرفوريوس الصوري ، وشروح سمبليقيوس (ت عام ٥٤٩ م) على «المقولات» و«الطبيعة» و«النفوس» و«السماء» ، وشروح يوحنا النحوى (توفى فى اواخر الثلاثينات من القرن السادس الميلادى) على «التحليلات الاولى» ، وشروح الاسكندر الافروديسى (اواخر القرن الثانى - اوائل القرن الثالث الميلادى) على «ما بعد الطبيعة» وعلى الكتاب الاول من «التحليلات الاولى» ، وشروح وتلخيصات ثامسطيوس (حوالى ٣١٧-٣٨٨) (انظر : ١٣٤ ، ص ٣٥) . وتنبغى الاشارة بهذا الصدد ، الى عدد من رسائل الاسكندر الافروديسى ، المكرسة للدفاع عن آراء ارسطو ، والتى ضاع اصل بعض منها ، فوصلنا فى ترجمته العربية فحسب .

ولكن بين القضايا ، التى تقلق بال المشتغلين بتاريخ الفكر العربى الاسلامى ، تاتى المسالة التالية : هل كان العرب على معرفة بمؤلف ارسطو الرئيسى ، الخاص بالمشكلات الاجتماعية-السياسية ، الا وهو كتاب «السياسة» ؟ ان د. عبد الرحمن بدوى ، الذى قام بالكثير فى مجال فهرسة ونشر الاعمال اليونانية المترجمة الى العربية فى العصر الوسيط ، يقول ، فى عمل له يعود الى عام ١٩٥٩ : «وفيما يخص الكتب المتعلقة بالسياسة والاعمال الاخلاقية الاخرى (ما عدا «الاخلاق النيقوماخية» . - المؤلف) ، فانا لا نعرف ، حتى اليوم ، أى اثر لترجمتها الى العربية» (١٧٢ ، ص ٢٦) .

ثم ان الدكتور بدوى ، فى مؤلفه الجامع «انتقال الفلسفة

اليونانية الى العالم العربي» الصادر بعد عقد من ذلك التاريخ ، لم يأت على ذكر أى من الكتب السياسية الاوسطية فى قائمة التراجم العربية لآعمال ارسطو (انظر : ١٧١ ، ص ٧٤ وما بعدها) . كذلك لا تدرج الباحثة السوفيتية شايم مخامبيتوفا كتاب «السياسة» فى عداد مؤلفات ارسطو ، التى صارت معروفة للعرب فى القرن التاسع (انظر : ١٣٤ ، ص ٣٥) . فهل يعنى هذا ان كتاب «السياسة» كان مجهولا عند العرب ؟

ان المفكرين العرب-الاسلاميين يذكرون كتابا لارسطو ، عنوانه «السياسة» . فأبو النصر الفارابى (٨٧٠-٩٥٠) يتحدث عنه فى رسالة «احياء العلوم» ، حيث يشير الى كتب بعنوان «السياسة» ، منسوبة الى ارسطو وافلاطون (انظر : ٩٢ ، ص ١٨١) . وتكرر عبارة الفارابى لدى ابى على ابن سينا (حوالى ٩٨٠-١٠٣٧) ، الذى تحتوى رسالته «فى اقسام العلوم العقلية» على اشارة الى «كتاب (هكذا فى النص . - المؤلف) ارسطوطاليس وافلاطون فى السياسة» (٤٥ ، ص ٥٨٣) . ويأتى ذكر «سياسة» ارسطو فى «مقدمة» ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦) الشهيرة (انظر : ٥٦ ، ص ٤٥٧) . أليس هذا دليلا على المعرفة بكتاب «السياسة» ؟

ان الاشارات المذكورة لا يمكن ان تشكل اساسا كافيا للرد على هذا التساؤل بالاجاب . ففى الحالة الاخيرة يدور الحديث عن تسمية مختصرة لمؤلف ، منسوب الى ارسطو ، هو «كتاب السياسة فى تدبير الرئاسة» ، الذى سنعود اليه ادناه . ومما يعزز هذا الرأى هو أن الافكار ، التى يوردها ابن خلدون ، غير متضمنة فى «سياسة» ارسطو الاصيل ، وانما جاءت فى الكتاب المنحول عليه . اما قول ابن سينا فيرجح انه تكرر حرفى ، غير نقدى ، لما قاله سالفه أبو النصر .

تبقى امامنا شهادة الفارابى . ولكن أبا النصر ، هو الآخر ، قد اخطأ ، فاعتبر «كتاب السياسة فى تدبير الرئاسة» من المؤلفات الارسطية . واذا كان ابن خلدون يبدى الشك فى اصالة هذا الكتاب ، اذ يتحدث عن «كتاب السياسة المنسوب

الى ارسطوطاليس» ، فانه يبدو لنا ان الفارابى ايضا كان يحس بعدم اصالته . فان ابا النصر ، على حد علمنا ، لا يستشهد بكتاب «السياسة» المنحول ، ولم يضع شروحا عليه ، ويتصرف عموما وكأنه لا وجود لمثل هذا الكتاب . وهنا تجدر الاشارة ايضا الى أننا لا نعثر لدى الفارابى على أى اثر ، يدل على معرفته بكتاب ارسطو الاصيل فى «السياسة» .

ومن التقاليد ، التى صارت مميزة للثقافة العربية-الاسلامية ، كان ايراد معلومات ، صحيحة الى هذا الحد أو ذاك ، عن حكماء اليونانيين ومذاهبهم . ومن ذلك ما جاء عن هؤلاء الحكماء فى «تاريخ» أحمد بن واضح يعقوبى (ت : ٨٩٧) و«صوان الحكمة» لابی سليمان السجستانى المنطقى (٩١٢-٩٨٥) و«فهرست» ابن النديم و«الكلم الروحانية فى الحكم اليونانية» لابی الفرج ابن هندو (ت : ١٠٢٩) و«مختار الحكم ومحاسن الكلم» للمبشر بن فاتك (ت . حوالى ١٠٧١) و«الملل والنحل» لمحمد الشهرستانى (١٠٨٦-١١٥٣) . وقد جاءت هذه الكتب شبيهة الى حد كبير بمؤلف ديوجين اللايرسى «سيرة مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم واقوالهم» . ويفترض البعض ان هذا المؤلف كان احد المصادر التى استقى منها الاخباريون العرب الاسلاميون ، وبينهم المبشر ابن فاتك (انظر : ١٤٠ ، ص ٢ ، ٤) . وينبغ من هذا الافتراض افتراض آخر : ان المؤلفين العرب الاسلاميين كانوا ، على ما يبدو ، يعرفون مصادر اخبارية يونانية أخرى ، لم تصلنا . ومن هذه الكتب كان القراء ، فى بغداد ودمشق وسائر ارجاء العالم الاسلامى ، يفترون المعلومات ليس فقط عن افلاطون وارسطو ، بل وعن سقراط ومن تقدمه من الفلاسفة اليونانيين .

ولكن من أين كانت الكتب تاتى الى العرب ؟ تروى المصادر التاريخية ان الخليفة المأمون ، بعد انتصاره على الروم عام ٨٣٠ ، طلب ان تكون الفدية فى صورة . . . مؤلفات للفلاسفة ، وليس فى صورة اموال أو مجوهرات . فراح الرسل يجوبون كافة مناطق الامبراطورية بحثا عن الكتب . . .

مؤلفات منحولة

ان الدفاع عن أرسطو « وكذلك - وهذا هو الاهم ! -
الدعوة لانتهاج سياسة الرأفة حيال المغلوبين من أبناء الديانات
الآخري ، قد شكلا مقدمة «كتاب السياسة في تدبير الرئاسة» .
ولكن يحيى (يوحنا) بن البطريق آثر ألاّ يصرح بكونه مؤلف هذا
الكتاب ، فتخلى عما يعود به ذلك من مشهرة . وكان لهذه
الشهرة ان تكون كبيرة حقا . فقد صادف «سر الاسرار» راجا
عظيما في العالم العربي-الاسلامي . غير انه كان يعرف باسم
مختصر ، هو «السياسة» . وكان المؤلفون العرب الاسلاميون
يتحدثون عن مؤلفين أساسيين فسي «السياسة» - «سياسة»
(«جمهورية») افلاطون و«سياسة» ارسطو المنحول . وفي العالم
الاسلامي ، وعلى امتداد العصر الوسيط كله ، راج الكتاب الأخير
باعتباره مؤلفا أرسطيا أصيلا .

وفي الغرب المسيحي صادف الكتاب راجا لا يقل عنه فسي
المشرق الاسلامي . فمنذ اوائل القرن الثاني عشر نقل الكتاب
وفي ترجمات مختلفة ، من العربية الى اللاتينية (ب عنوان
«Secretum Secretorum») ولغات أخرى غيرها . وحتى آخر
القرن الرابع عشر لم يشك أحد فسي صحة نسبته الى أرسطو .
فقد كان البرت الكبير (ت : ١٢٨٠) ، مثلا ، يعتقد كل الاعتقاد
بان يراع أرسطو قد خطه .

ونعود الى القرن التاسع لنقول انه فضلا عن «سر الاسرار»
المنحول على أرسطو ، راج العديد من المؤلفات المنحولة على
أصحابها .

فالى جانب المؤلفات الافلاطونية الاصيلة نسب الى افلاطون
عدد من الأعمال ، المكرسة لتهديب الاخلاق ، منها «ملفوظات
افلاطون» و«تأديب الاحداث» و«ذم النفس» .

ونسبت الى افلاطون عدة كتب في علم الصنعة (الكيمياء
السحرية) . وفي طبعة هذه الكتب يأتي كتاب «الروابع» ،
الذي ترجم (حوالي عام ١٢٠٠) من العربية الى اللاتينية بعنوان

«Liber Quartus»، والذي يتضمن وصفا لمختلف العقاقير، التي من شأنها المساعدة في استمالة المحبوب، وما إلى ذلك. وفي اوساط شبيهة ذلك العصر راج كتاب «في منبر المحبة»، الذي يحتوى على جدول، في صورة سلم، يمكن من تحديد ما اذا كان بوسع الرجل والمرأة، اللذان يتمتعان بهذه أو تلك من سمات الطبع، ان يحبا أحدهما الآخر.

ومن أصناف الكتب المنحولة على افلاطون تجدر الإشارة، أخيراً، إلى مجموعة من المؤلفات، التي تعنى بالسيما، ومن خلال هذه المؤلفات يتبدى لنا افلاطون معلماً، يلقي اصول العرافة والتكهن بالمستقبل، وذلك استناداً إلى العمليات الحسابية المطبقة على الاعداد الموافقة للحروف التي يتركب منها اسم الشخص المعنى. وفي هذه المؤلفات المنحولة يعلم صاحبها مختلف الرقى والتعاويد، التي تقوم على تقسيم الحروف إلى «نارية» و«مائية» و«هوائية» و«ترابية». ومن ذلك ان التويذة، التي من شأنها المساعدة على الشفاء من الحمى، تتألف من الحروف «الباردة» أي «المائية».

وعلى نحو مماثل كانت تصورات المفكرين العرب الاسلاميين عن آراء ارسطو الفلسفية وغيرها لا تستند إلى اعماله الاصلية فحسب، بل وعلى المؤلفات المنحولة عليه. فقد نسبت إليه مختلف الكتب المتعلقة بالتنجيم والسحر والصنعة وما إليها، مثل «كتاب هرمس الهرامسة» و«كتاب فسى السحر» و«كتاب اللخيرة» و«كتاب المرأة» و«رسالة الحروف» و«اسطيماخوس».

وكانت هناك مجموعة من المؤلفات المنسوبة إلى ارسطو، تعنى بتدبير المنزل والاسرة، بحيث يبدو صاحبها انساناً عملياً، يهتم كل الاهتمام بالقضايا الاقتصادية والعيشية.

وراجت أيضاً مؤلفات فلسفية، منحولة على ارسطو، منها «التفاحة» و«الخير المحض» و«النبات» و«المعادن». ولكن ابرز هذه المؤلفات وابعدها اثراً على مصائر المشائية الشرقية كان كتاب «أولوجيا»، الذي هو، في الحقيقة، تلخيصات للاقسام

الاخيرة من «تساقيات» افلوطين ، العلم الاول للافلاطونية المحدثه .

وتعرف العالم الاسلامى على آراء الكثير من الفلاسفة اليونانيين (طاليس واناكسيماندر واناكسيمنس واناكساغوراس وهيراقليطس والفيثاغوريين واكسانوفان وبارمنيديس وديمقريطس وأرسطو وافلاطون والرواقيين وغيرهم) من خلال كتاب «الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة» المنسوب الى افلوطرخس . والى افلوطرخس هذا نسبت رسائل «فى الغضب» و«فى النفس» وغيرهما .

اما المؤلفات ، المنسوبة الى بطليموس وفيثاغورث وفرفوريوس ، فكانت من الكثرة ، بحيث يصعب الاتيان على ذكرها كلها .

ونسبت الى الفلاسفة اليونانيين مؤلفات عديدة ، تتناول المجتمع والسياسة . ولكن الكثير من هذه المؤلفات لا يزال قيد المخطوطات . فبين الاعمال المنسوبة الى افلاطون تأتى «فقر الثَّقِطَتِ وَجُمِعَت عَنْ افلوطين» (وتوجد منه نسخة فى مشهد ؛ نشر فى السبعينات) ، و«كتاب النواميس» (ولا علاقة له بمحاورة افلاطون ، التى لها نفس التسمية ؛ توجد منه نسخة فى طهران ؛ نشر فى السبعينات) ، و«تقويم السياسة الملوكية» (وتوجد منه نسخة فى اسطنبول ؛ غير منشور) ، و«وصية افلاطون لارسطوطاليس» (وتوجد منه نسخة فى اسطنبول ؛ غير منشور) ، و«الكلمات الافلاطونية الحاوية للنصائح» (وتوجد منه نسخة فى اسطنبول ؛ غير منشور) ، ومجموعات عديدة ، مختلفة المضامين ، ولكن لها عنوانا واحدا - «الافلاطونيات» (توجد مجموعة منها فى مكتبة المتحف البريطانى ؛ غير منشورة بعد) .

ولم يكن ارسطو اقل «حظا» فى ميدان المنحولات ، وضمننا السياسية منها . حسبنا هنا ذكر «رسالة فى العدل» (مفقودة) ، و«رسالة ارسطوطاليس الى الاسكندر (المقدوني) فى واجبات الامير» (توجد منها نسخ فى مكتبة الفاتيكان واسطنبول ؛ نشرت عام ١٨٩١ و١٩١١) ، و«كتاب السياسة فى تدبير الرئاسة»

الذى تحدثنا عنه اعلاه والذى يعرف أيضا بـ«سر الاسرار» (ولكن لا علاقة له سواء بكتاب «السياسة» لارسطو أو بكتاب «سر الاسرار» لابي بكر السرازي ؛ هناك عدة نسخ منه ؛ غير منشور) .

كما وتنسب الى افلاطون وارسطو الكثير من الآراء حول السياسة فى مجموعات الحكم ، التى اشرنا اليها اعلاه . وكان من شأن الدراسة المتفحصه للنصوص ان تبين مدى توافق الافكار ، المتضمنة فى هذه الاعمال ، مع حقيقة آراء افلاطون وارسطو ، ذلك ان المأثورات الخاصة بالسياسة ، كما يرى د.عبد الرحمن بدوى ، «صحيحة النسب جزئيا» (١٧١ ص ٩) . ولكن هذا اللون من الادبيات سرعان ما سار فى درب الانحطاط ، وذلك بالتوازي مع الاتجاه العام لانحطاط الثقافة وغروب الفلسفة . فراجت مجموعات من النوادر والحكم ، التى لا تمت بصلة الى الفلاسفة الذين تنسب اليهم . وكمثال على ذلك يمكن ايراد مجموعة من القرن الثالث عشر ، بعنوان «فَقَرَّ الحكماء ونوادير القدماء والعلماء» (انظر : ٩٥) . ففيها تنسب الى الفلاسفة اليونانيين امثال سطحية ، لا صلة لها بأرائهم ، مثل «عصفور فى اليد خير من كركى فى الهواء» ، حتى وحكايات من «الف ليلة وليلة»

وقد راجت المؤلفات المنحولة فى الاوساط العلمية لاسباب عديدة . فقد كانت الاشارة الى كون المؤلف من القدامى يسمح للمؤلفين القروسطيين ولقرايهم التظاهر بان للكتاب المعنى اهمية تاريخية فحسب ، فلا يمت بصلة الى الواقع المعاصر لهم . ومن هذه المؤلفات كان «على سبيل المثال» كتاب «العهود اليونانية» ، الذى خطه كاملا يراع احمد بن الدايه (القرن التاسع) ، ولكن هذا نسبه الى افلاطون (انظر : ٢٨) .

وكان اسلوب النحل يفتح امام المؤلفين آفاق واسعة للتعبير عن رغباتهم لدوى السلطان ، وكان يتيح لاولئك امكانية قبول هذه النصائح او تلك والاستفادة منها ، وذلك بدون المساس

بكرامة السلطة . ومن الامثلة الساطعة على ذلك تأتي رسالة
ارسطو (١) الى الاسكندر المقدوني .

ومن الجدير بالذكر انه كانت هناك رسائل اخرى ، منسوبة
الى ارسطو ، وتتجاوب مع الافكار الاجتماعية-السياسية «
الملحة في ذلك العصر . فحتى الفارابي لم ينج من تأثير مثل
هذه الرسائل . ففي مؤلفه «الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون
الالهى وارسطوطاليس» يورد ثلاثا من تلك الاعمال المنحولة :
رسالة ارسطو الى الاسكندر المقدوني في السياسة ، ورسالة
ارسطو الى والده الاسكندر المقدوني «رسالة ارسطو الى
افلاطون (انظر : ٧٩) .

ومن اسباب ظهور المنحولات في الثقافة العربية-الاسلامية كان
نقل مؤلفات الى العربية « كانت قد نسبت خطأ ، منذ العصور
اليونانية والرومانية » الى هذا المفكر او ذاك . ومن هذه
المؤلفات كان كتاب «الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة» ،
المنسوب الى افلوطرخس .

كما ويشير الباحثون ، بهذا الصدد ، الى الاخطاء في نسبة
المؤلفات اليونانية القديمة ، والتي وقع فيها المسيحيون في
اوائل العصر الوسيط (انظر : ١٣٤ ، ص ٣٢) ، ثم انتقلت هذه
الاطاء من المسيحيين الى العرب المسلمين . وهذا ما حدث
مثلا بالنسبة لـ«التيولوجيا» ارسطو . .

ولا يزال الكثير من الاعمال ، التي ترجمت الى العربية في
العصر الوسيط ، قيد المخطوطات . ولكن ثمة تقديرات متفاوتة
لعدد المخطوطات . فتبعا لحسابات البعض يبلغ عدد المخطوطات
العربية في مختلف البلدان المليونين (انظر : ١٨١ ، ص
٣٢٩) . اما الباحث السوفييتي أ . ب . خالدوف فيذهب الى ان
صندوق المخطوطات العربية يضم ٦٣٠ ألف مخطوطة ، تمثل
١٠٠ ألف مؤلف ، بينها ٤٤ ألفا في الاتحاد السوفييتي (انظر :
١٣٢ ، ص ٢٤٨ ، ٢٦٣) .

ليس لدينا ثمة معطيات حول كمية المخطوطات الفلسفية
والاجتماعية-السياسية (وهي التي تعنينا هنا) . ولكن اذا سجبنا

على المخطوطات العربية . مع بعض التحفظ بالطبع ، المعطيات المتوفرة عن المخطوطات الفارسية ، يمكن تكوين تصور تقريبي عن تلك الكمية . فبين المخطوطات الفارسية القروسطية (حتى القرن التاسع عشر) ، والتي تمثل ٣٠٤٩٧ مؤلفا ، تشغل الكتب الفلسفية حوالى ٥,٧ بالمئة منها ، اما المؤلفات الخاصة بالأخلاق والسياسة وتدبير المنزل فتشكل حوالى ٧,٦ بالمئة (انظر : ١١٩ ، ص ١٧-١٨) . واذا انطلقنا من هذه النسب ، يمكن الترجيح بان بين المخطوطات العربية هناك حوالى ٤٠ ألف مخطوطة في الفلسفة ، واكثر من ٥٠ ألف مخطوطة في الاخلاق والسياسة وتدبير المنزل ، وهى الميادين التى ينبغى التفتيش فيها ، فى المقام الاول . عن تجليات ونتائج الفكر الفلسفى والاجتماعى-السياسى العربى .

كما وينبغى الا ننسى ان ثمة العديد من المؤلفات الاجتماعية-السياسية لم يصلنا . ومن ذلك ، مثلا « كتب ابن سينا » تدبير الجند والممالك والساكن وارزاقهم وخراج الممالك » و« السياسة الالهية » و« تحصيل السعادة » و« السعادة » (انظر : ١٠٤ ، ص ٢٢٦ ، ٢٧٢ ، ٢٢٩) . ولم يعثر بعد على مؤلفات ابن باجه الاجتماعية-السياسية . مثل « فصول قليلة فى السياسة المدنية وكيفية المدن وحال المتوحد فيها » ، و« العلم المدنى » . وهى المؤلفات التى يشير اليها ابن باجه نفسه ، وكذلك تلميذه ابن الامام .

بلاد الفلسفة

من الجلى ، عند الحديث عن تفاعل ثقافتين ربيعى التطور ، ان هذا التفاعل متعذر بدون الترجمة من لغة الى اخرى . وكل من اشتغل بالترجمة العلمية يعرف جيدا ان الشرط الاكيد للنجاح فى هذه المهمة يتمثل ، فضلا عن اتقان اللغتين ، فى المعرفة الجيدة للموضوع المعنى . ولذا سيكون من الصواب الافتراض ان المترجمين « الذين نقلوا الى العرب دقائق الفلسفة

اليونانية ، كانوا يعرفون هذه الفلسفة معرفة جيدة . وكان لا بد لهذه الظاهرة من أن تكون عامة وشاملة بما فيه الكفاية . وليست ظاهرة فردية أو جزئية . مقصورة على بضعة أشخاص . بعبارة أخرى : لا بد من وجود تقاليد عريقة ، خاصة بالحفاظ على ابداعات الفكر الفلسفى ونقلها وتطويرها . وكان هذا الشرط متوقفا تماما هنا .

فمن المعروف ان تطور الفلسفة اليونانية قد شارف على نهايته فى الثلث الاول من القرن السادس ، وذلك عندما اصدر الامبراطور البيزنطى يوستينيانوس ، الذى اشتهر باندفاعه فى محاربة «الهرطقات» ، مرسومه الشهير عام ٥٢٩ ، فحرم تدريس الفلسفة واغلق المدرسة الفلسفية فى اثينا ، وطرد من المدينة آخر ممثليها (انظر : ٩٩ ، ص ٣٤٠) . وعلى هذا النحو اختتمت مرحلة كاملة فى سيرة الفكر الانسانى .

ولكن فى تلك الفترة بالذات بدأت ترسم ملامح مرحلة جديدة ، تتوافق مع اوائل العصر الوسيط ، فلم تختف الفلسفة بانقطاع المرحلة اليونانية فى طورها .

وكان سكان المناطق ، التى اندرجت فيما بعد فى اطار الخلافة العربية ، هم الذين استلموا «عصا التتابع» من الايدى المتعبة للفلاسفة اليونانيين والهيلنستيين . فلما فتح العرب فى القرن السابع مناطق شرق وجنوب شرق حوض البحر الابيض المتوسط وبلاد الرافدين لم يكن ليخطر ببالهم « أول الامر » انهم نزلوا بما يمكن تسميته Terra Philosophica «بلاد الفلسفة» .

اما المؤرخون ، الذين لم يحالفهم الحظ فى اختيار تسمية افضل ، فسموا تلك المناطق بـ«المشرق المسيحى» . وهنا يدور الحديث ، فى المقام الاول ، عن المناطق ، التى دعاها الجغرافيون القدامى اريانوس واكسينوفونت ، ومن ثم اسطفان البيزنطى ، «سورية» . ويشمل هذا المفهوم المنطقة الساحلية (الساحل الشرقى للبحر الابيض المتوسط ، حيث كانت مدينة انطاكية تحتل مكان الصدارة) ومنطقة بلاد الرافدين . وكانت

هذه المناطق تتوزع بين دولتين متعددتى القوميات :
الامبراطورية الرومانية (ومن ثم البيزنطية) والامبراطورية
الفارسية (الفرثية ثم الساسانية) . وقبل الفتوحات العربية
كانت الحدود بين الامبراطوريتين تتمثل فى الخط ، الذى يمتد
على الخارطة من الساحل الجنوبى الشرقى للبحر الاسود وحتى
شمال غرب شبه الجزيرة العربية . اما سكان هذه المناطق فكانوا
من السريان ، من الشعب ، الذى كان ، كما يصفه الباحث
السوفييتى س. س. افيرنتسييف ، «جسرا حيا ، يصل بين حوض
البحر الابيض المتوسط وايران» (٩٦ = ص ١١) ، شعب التجار
والمترجمين والمعلمين .

وكان هؤلاء يتكلمون اللغة السريانية . التى تمثل مرحلة من
تطور احدى اللهجات الآرامية ، الشائعة فى فلسطين أيضا فى
العصور الانجيلية . واللغة السريانية قريبة من العربية ، الامر
الذى انعكس فى المسيرة اللاحقة لتطور المنطقة الثقافى .

وكان السوريون المسيحيون ، الذين كانوا يتقنون ايضا اللغة
اليونانية (وخاصة منهم سكان المدن الساحلية) ، قد عملوا فى
اديرتهم ، وقبل قدوم العرب ، على ترجمة كتب افلاطون وارسطو
وجالينوس وابقراط. الفلسفة والطبية . وكذلك المؤلفات العلمية-
الطبيعية . والرسائل المتعلقة بعلوم الصنعة (الخيمياء ، الكيمياء
السحرية) والتنجيم والزراعة ، وذلك من اليونانية الى السريانية .
واذا التفتنا غربا ، فينا هناك شعبا آخر من شعوب «المشرق
المسيحي» ، هم الاقباط ، سكان مصر الاصليون . وفى شمال
سورية كان يعيش شعب مسيحي آخر . هم الارمن .

وكانت التراجم من اليونانية الى السريانية تتم فى المناطق
الخاضعة لبيزنطة - فى الرها - حيث كانت المدرسة الروحية
العليا للنساطرة ، المناوئين للارثوذكسية البيزنطية . (وكان
القديس الشهير افرام السريانى ، «نبي السريان» ، واحدا من
مدرسيها) . وفى عام ٤٨٩ اُقفلت المدرسة بناء على أمر
الامبراطور زينون . وطرد مدرسوها وتلامذتها . وقد نزع بعض
من هؤلاء الى الامبراطورية الايرانية ، وخاصة الى مدينة نصيبين ،

فى شمال ما بين النهرين . وهنا حظوا برعاية الملوك الساسانيين ، الذين رأوا فى النساطرة اعداء الداء لبزنطة . ومنذ اواسط القرن السادس ازدهرت مدرسة جنديسابور (شمال غربى فارس) الطبية ، التى اسسها كسرى انوشروان (٥٣١-٥٧٣) . ولم تكن هذه المدرسة تتغذى فقط بالتقاليد الطبية المحلية العريقة ، بل واستوعبت فن الطب اليونانى ، وذلك عن طريق اليونانيين الذين كانوا يقعون فى الاسر اثناء الحروب مع بزنطة فينقلون الى جنديسابور . وهنا لقي حسن المأوى «الوثنيون» من اتباع الافلاطونية المحدثة ، الذين طردهم يوستينيانوس من اثينا . وفى هذه المدرسة عمل ايضا اطباء سريان . وحيثما كان الطب ، كانت ترافقه الفلسفة . . .

وينبغى الاشارة خاصة الى ان اهتمام كسرى انوشروان بمختلف المذاهب الفلسفية والدينية قد لعب ، بلا شك ، دورا كبيرا فى انتشار الفلسفة اليونانية . ومن المعروف أنه كانت ببلاط العاهل الفارسى مكتبة ، تضم كمية لا يستهان بها من المؤلفات الفلسفية . وكانت اعمال المفكرين اليونانيين تترجم الى البهلوية ، فضلا عن السريانية (انظر : ١٢٠ ص ١٤٤-١٤٩) . وكان لمدينة حران ، الواقعة بشمال سورية ، ان تفخر بان ذكرها يرد منذ الصفحات الاولى للعهد القديم (سفر التكوين ١٢، ٤) . وكانت المدينة قد دخلت المسيحية ، وان ظل القديس افرام السريانى يدعو مواطنيه « فى رسائله الجدالية ، الى «التخلص من مرض الوثنية» (انظر : ١٢٠ ص ١٣٧) . وفى حران نفسها ، كما فى ضواحيها ، كان يعيش الصابئة ، وهم قوم من الوثنية ، يعبدون الكواكب . وتنسب اليهم الوان من العلوم السرية ، الخاصة ب«الصفات السحرية» للنباتات ، والاحجار والمعادن . وكان الصابئة قد تمثلوا ايضا الكثير من افكار الفلسفة اليونانية ، ولا سيما الفيثاغورية والافلاطونية المحدثة . وفى انطاكية ، حيث كانت تقطن - كما فى الرها - جالية نسطورية كبيرة ، كان يعيش جماعة من الاغارقة والسريان ، الذين تميزوا باتقانهم للغتين . وقد اشتهرت هذه المدينة

بأعلام ، أمثال ديودوروس ، اسقف طرسوس (ت : ٣٩٤) ويوحنا فم الذهب ، بطريك القسطنطينية (ت : ٤٠٧) . وهنا تمت ترجمة العديد من المؤلفات الفلسفية . وبين ابرز المترجمين من اليونانية الى السريانية كان برصوما النسطوري (القرن الخامس) ، الذي اشتغل ايضا بشرح الاعمال الفلسفية (منطقيات ارسطو و«ايساغوجي» فرفوريوس) .

وكانت جماعات اليعاقبة من السريان المسيحيين بمثابة مراكز للاشتغال بالفلسفة . وبين اهم قواعدهم الفكرية كانت مدينتا رأس العين وقنّسرين (على ضفة الفرات) . وقبل الفتح العربي كان اجمالي عدد المدارس السريانية المسيحية العالية المستوى ، التي كانت تتم فيها ترجمة الاعمال الفلسفية وتوضع الشروح عليها ، يزيد على الخمسين (انظر : ١٦٠ ، ص ١٥٥) . وفي الكثير من المدن غير السورية ، كما في مرو مثلاً ، كانت هناك طائفة سريانية ، يمتحن ابناؤها التجارة ، ويشتغلون بالعلوم . ولما فتح العرب الاسكندرية كانت المدرسة الطبية اليونانية لا تزال قائمة فيها . وقد حافظت هذه المدرسة على وجودها في ظل الحكم العربي أيضا . وفي ايام عمر بن عبد العزيز (٧١٧-٧٢٠) نقلت المدرسة الى انطاكية ، ومن ثم (حوالي عام ٨٥٠) الى حرّان . وبعد الفتح العربي لم ينقطع العمل في ترجمة المؤلفات الفلسفية اليونانية الى السريانية . وفي القرن الثامن لمعت كوكبة من المترجمين المسيحيين السريان ، بينهم مار آبا ومار بختيشوع ودنها ، الذين نقلوا اعمال ارسطو وكتبوا شروحا لها (انظر : ١٧١ ، ص ١٦) .

وراح الجو الثقافي العام للعالم المسيحي يتغير تدريجيا . فاذا كانت اللغة اليونانية ، اول الامر ، لغة التفاهم ، وكذلك لغة المناظرات الدائرة بين مختلف الجماعات الاثنية المسيحية بمنطقة الشرق الاوسط (من سريان واغارقة واقباط وأرمن) ، فانها بعد الفتح العربي (منذ القرن السابع) للمناطق ، المأهولة بالمسيحيين ، شرعت باخلاء المكان للغة العربية . (وقد لعب دورا ملحوظا في انتشار العربية اعتناق العرب للمسيحية ،

سواء قبل الاسلام أو بعده) . وقد صارت اللغة العربية بمثابة حلقة وصل بين كافة مسيحيي المشرق (انظر : ١٦٦ ، ص ٢٦) . ان الادبيات المسيحية الجدالية ، التي وضعت باللغة العربية واستخدمت فيها المفاهيم الفلسفية ، وكذلك نقل المؤلفات الفلسفية الى العربية من قبل المسيحيين ، كانت قد ظهرت قبل وقت طويل من موجة الترجمة التي رعاها المأمون ، وبالتالي قبل ظهور «الفلسفة» العربية-الاسلامية (انظر نفس المرجع) . ولكن عملية ظهور «الارسطية العربية-المسيحية» (على حد تعبير المستشرق السوفييتي ي. ن. زافادوفسكي) هذه لا تزال غير مدروسة كفاية ، سواء في خطوطها العامة أو في دقائقها التفصيلية .

ولذا فانه لما جاء المأمون عام ٨٣٢ ، وانشأ «بيت الحكمة» في بغداد ، حيث شرع بترجمة المؤلفات اليونانية الى اللغة العربية ، لم يجد صعوبة في العثور على مترجمين محترفين ، يتقنون ، وعلى حد سواء ، السريانية واليونانية والعربية . ومن هنا فان «حركة الترجمة» ، التي بدأت في ايام المأمون ، لم تكن ، كما يلاحظ هنري كوربان ، «أمراً مستحدثاً» بقدر ما كانت استمراراً ، اوسع نطاقاً واكثر منهجية ، لعمل ، كان يجري من قبل «ولنفس الاغراض» (١٧٤ ، ص ٣٣) .

وكانت التراجم تتم اما باستخدام السريانية كلغة مساعدة ، متوسطة بين اليونانية والعربية ، او بالنقل المباشر من اليونانية الى العربية . ولكن في كل الاحوال كانت تندرج في التزامات العاملين ببيت الحكمة مهام اخرى : البحث عن المخطوطات واقتناؤها ، ضبط النص الاصل ، وهو ما كانت له اهمية خاصة في ظروف نسخ النصوص باليد ؛ المقارنة النقدية بين المخطوطات المختلفة في حال وجودها ؛ ترجمة النص ومراجعته (انظر : ١٧١ ، ص ١٥-٣٤) .

وقد لعب المسيحيون دوراً بارزاً في قيام «بيت الحكمة» . فكان اول من ترأس هذه المؤسسة مسيحي ، هو ابو زكريا يوحنا بن ماسويه (٧٧٧-٨٥٨) . وتقلد رئاستها بعده حنين بن اسحق

(حوالى ٨٠٩-٨٧٣) . وبين المسم المترجمين كان جورجيس بختيشوع وجبريل بن بختيشوع ويوحنا بن البطريق واسطفان بن باسيل واسحق بن حنين وقسطا بن لوقا (حوالى ٨٢٠-٩١٢) وثابت بن قرة وعبد المسيح عبد الله بن ناعمة الحمصي . وكان ثقله المؤلفات الفلسفية الى العربية مترجمين اكفاء . وكان بينهم فلاسفة ، يكتبون بالعربية . فقسطا بن لوقا كان صاحب عدة مؤلفات فلسفية ، منها كتاب «الفصل بين النفس والروح» . وكان هناك مفكرون مسيحيون ، انصرفوا كلية للاشتغال بالفلسفة . فمن هؤلاء استاذ الفارابي متى بن يونس (توفى حوالى ٩٤٠) ويوحنا بن حيلان (توفى فى عهد الخليفة المقتدر ، ما بين ٩٠٨ و٩٣٢) ، وكذلك ابو زكريا يحيى بن عدي (٨٩٣-٩٧٤) . تلميذ متى والفارابي .

لقد اجتمع فى بيت الحكمة ببغداد مترجمون من طوائف متباينة ، جاؤوا من مدن مختلفة . فثابت بن قرة كان من مواليد حران . وجورجيس بن بختيشوع جاء الى بلاط الخليفة المنصور قادما من جنديسابور ، وقسطا بن لوقا ولد فى مدينة بعلبك . وعبد المسيح كان من اهالى حمص .

وكان للفرس دور كبير فى عملية الترجمة . واذا لم يقدر لعبد الله ابن المقفع (٧٢١-٧٥٧) ، الذى نقل من البهلوية الى العربية كتاب «كليلة ودمنة» ، ان يكون فى عداد نشطاء مترجمي بيت الحكمة ايام المأمون فان ابنه محمدا قد ترجم الى العربية عددا من مؤلفات ارسطو ، بينها «المقولات» و«العبارات» (انظر : ١٧١ ، ص ٧٥ ، ٧٦) . وفى ذلك العصر لمع نجم اسرة فارسية اخرى ، هى اسرة سهل بن هارون وابنه حسن بن سهل (ت : ٨٥٠) .

ويذهب المؤرخون الى ان بيت الحكمة كان يضم ، فى فترات معينة من تاريخه ، زهاء اربعمائة الف كتاب بمختلف اللغات . ففضلا عن الكتب اليونانية والتراجم العربية كانت هناك رسائل « محررة بالسريرية والفارسية والقبطية والصينية وغيرها من اللغات (انظر : ١٣٤ ، ص ٢٧) .

ومن الدلائل على اتصال الجديد بالقديم واستمرار تقاليد منطقة شرق حوض البحر الابيض المتوسط يأتي ترحال الفارابي بهدف تحصيل الحكمة . فيحكى لنا ابن خلكان (القرن الثالث عشر) في مؤلفه المعروف «وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان» أن ابا النصر تلقى اصول الفلسفة في حران ، حيث درس على الفيلسوف المسيحي يوحنا بن حيلان ، وفي بغداد ، على فيلسوف مسيحي ايضا ، هو متى بن يونس (انظر : ١٥٥ ، ص ١٠١) . فلقد اغتنت «بلاد الفلسفة» القديمة بمركز جديد ، هو بغداد .

ان هذه المدرسة الفلسفية الحديثة النشأة قد ظلت ، والروح طويل نسبيا من الزمن ، مدرسة مسيحية - اسلامية من حيث انتماء ممثليها الديني . ولربما كان من الاصح نعتها بأنها «فوق دينية» . فلم تكن هذه الفلسفة تكملة نظرية للديانتين المذكورتين (على الرغم من المحاولات الرامية الى جعلها كذلك) ، وانما كانت تمثل بحثا عن الحقيقة ، متحررا من الوجهة اللاهوتية . ولعل في ذلك سر الرابطة الودية التي كانت تجمع بين الفلاسفة ، مسيحيهم ومسلمهم . فيحيى بن عدي (٨٩٣-٩٧٤) ، الذي تتلمذ ، هو نفسه ، على المسيحي متى بن يونس والمسلم ابي النصر الفارابي ، كان على رأس مدرسة من الفلاسفة ، كان بينهم المسيحيون ، امثال عيسى بن ابي زرع (٩٥٢-١٠٠٨) وأبو الخير الحسن بن سوار ، المعروف ايضا بابن الخمّار (٩٤٢-١٠١٨) ، وابو علي ابن السمع (ت : ١٠٢٧) ونظيف بن يمن ، وكان بينهم المسلمون ، امثال ابو القاسم عيسى بن علي بن عيسى بن الوزير (٩١٤-١٠٠١) وأبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني (ت : ٩٨١) ، وأبو بكر عبد الله بن الحسن القومي وابو الحسن علي بن محمد البديهي (توفي حوالي ٩٩٠) وابو حيان التوحيدى (توفي حوالي ١٠٢٣) واحمد بن محمد مسكويه (توفي حوالي ١٠٣٠) (انظر : ١٣ ، ص ٣١-٣٣) .

السلام والازدهار

ولكن مخطوطات العالم القديم كانت ستبقى ميتة ، ستبقى مجرد

صحائف مبهمة الرموز ، لا حاجة لاحد اليها ، وكان من المقدر للتقاليد الفلسفية ان تخبو شعلتها ، لو لم تتوفر الظروف الاجتماعية المشجعة على تطور الثقافة الروحية وازدهارها . اما فى ظروف كهذه فتسرى الروح فى تلك الصحائف ، وتأخذها الايدى لترعاها ، وتنصرف العيون لفك رموزها .

ومن هذه الناحية يمثل القرن التاسع عصرا نادرا فى التاريخ . ففيه توفرت ظروف ، منقطعة النظير ، للازدهار الثقافى . وفى ذلك يقول الاديب الروسى الكبير نيقولاى غوغول : «وامتد ظل الخلافة العربية ليجطى الاراضى الكلاسيكية للعالم القديم . ففي المشرق شمل كل منطقة جنوب غرب آسيا المزدهرة ووصل حتى الهند ! وفى المغرب انتشر على امتداد الساحل الافريقى انتهاء بجبل طارق . وغطى الاسطول الجبار البحر الابيض المتوسط . وراحت بغداد . عاصمة هذا العالم الجديد الساحر ، ترتقب كيف تنفذ اوامرها فى اقصى البقاع النائية » وصارت البصرة ونيسابور والكوفة تتأمل آسيا ، التى اعتنقت الديانة الجديدة ، وقد ازدانت بالمدارس النيرة . وكان بوسع دمشق ان تؤمن الانسجة الفخمة لكل المتأنقين وان تزود اوربا كلها بالسيفوف الفولاذية . وبدا وكان العربى راح يبنى على الارض الجنة التى بشر بها نبيه ، فشق الاقنية ، وشيد القصور ، وهذب الحدائق ، التى كانت تزدان بالنافورات وتعبق باريج الشرق ... وكانت كافة بقاع هذه الامبراطورية الكبرى . هذا العالم الاسلامى ، وثيقة الارتباط فيما بينها ، وكان يعزز من ترابطها هذا قوة العزم المميزة لاهلها - هارون الرشيد . . . ولم يكن هذا الخليفة يستعير لامته من الثقافة الاجنبية إلا القدر الذى يساعدها على تطوير ثقافتها الذاتية» (١٠٢ ، ص ٦٠-٦١) .

بهذه الالوان الوردية يرسم غوغول ، فى محاضراته الشهيرة عن المأمون ، الحقبة التى سبقت اصلاحات هذا الخليفة العباسى ومهدت لها . فلنتأمل هذه اللوحة عن كتب .

لقد اعتلى المأمون العرش عام ٨١٣ . وكان الخليفة السابع فى سلالة العباسيين ، الذين كانوا قد تقلدوا الخلافة قبل اثنين

وستين عاما . حيث ازاحوا السلالة الاموية عن سدة الحكم عام ٧٥٠ .

كولم يكن هذا مجرد استبدال لسلالة حاكمة بأخرى . فثمة مؤرخون عرب معاصرون ، يصفون وصول العباسيين الى الحكم بأنه «ثورة» . وبالفعل ، فقد كان صراع العباسيين ضد الامويين ينطوي ، في المراحل الباكرة منه ، على عناصر من التحرر الاجتماعي . وقد افلح العباسيون ، الطامحون الى اعتلاء سدة الحكم ، في استغلال نفقة الجماهير العريضة على ممارسات الامويين .

كان الامويون ، الذين استلموا الحكم منذ عام ٦٦١ ، يستندون الى العصبية القبلية ، فاغدقوا الامتيازات على أبناء قبيلتهم ، ومنحهم الاقطاعات الواسعة . اما عامة المسلمين ، وخاصة الذين دخلوا الاسلام حديثا في مناطق العراق وايران وسورية ، فظلوا عرضة للظلم والنهب ، وذلك على الرغم من ان اعتناقهم للاسلام يكفل لهم ، على الصعيد النظري ، المساواة الحقوقية والاقتصادية مع الفاتحين .

وكانت الارستقراطية الايرانية من القوى المعارضة الاساسية للحكم الاموي . وكانت هذه الارستقراطية قد وطدت علاقاتها مع الارستقراطية العربية ، وراحت تسعى لان تلعب دورا اكبر في الحياة السياسية والاقتصادية . ثم ان الفئات الارستقراطية العربية ، غير المنتمية الى بني امية ، كانت مستاءة من الامتيازات التي احتكرها الامويون . ومن الناقمين على الامويين كان ايضا العلويون ، الذين اُبعدوا عن المشاركة في حكم الامبراطورية . ومن الجدير بالذكر ان معاوية (٦٦١-٦٨٠) ، مؤسس السلالة الاموية ، كان قد قاتل علي بن ابي طالب ، وقام ، في حقيقة الامر ، باغتصاب السلطة من العلويين .

وقد امكن ل«الثورة العباسية» ، في اول عهدها ، ان ترضى كافة الاطراف المشاركة فيها . فكانت رئاستها تضم ممثلين لتجمعات اثنية مختلفة . ووُعيد العلويون بأن يكون الخليفة منهم . وشغل المسلمون من غير العرب ، ولا سيما الايرانيون

منهم ، الكثير من المناصب الهامة ، فكان منهم الوزراء وقادة الجيش وكبار الموظفين . وفى ايام المنصور (٧٥٤-٧٧٥) « ثانى الخلفاء العباسيين ، صار زهاء نصف الولاة من ذوى الاصل الايرانى او التركى . وفى الاطراف كان الاشخاص ، المتحدرون من السكان المحليين « يشغلون كافة المناصب الادارية تقريبا . وراح الموالى المثقفون من السكان المحليين يعملون اطباء ومربين فى بلاط الخليفة والامراء وفى بيوت علية القوم (انظر : ١٢٩ ص ٢٦٣) .

وكان لجو التسامح الدينى النسبى اثره فى التفاعل المشر بين مختلف التقاليد الدينية والاثنية ، عربية-اسلامية وعربية-مسيحية وسريانية-مسيحية ويهودية وايرانية-اسلامية وايرانية-زرادشتية ، وغيرها .

وقد امتاز العباسيون عن الامويين بأنهم لم يهتموا بالفتوحات . اما المعركة ، التى دارت بين جيوش المسلمين والجيش الصينى فى آسيا الوسطى بالقرب من نهر طلاس عام ٧٥١ (والتي انهزم فيها الصينيون) فلم تكن إلا من قبيل «العطالة الذاتية » الموروثة عن العصر السالف» (٩٨ ص ٢١٩) . ثم أن الصدامات الحربية مع الاتراك فى المناطق الحدودية المتاخمة لسهوب آسيا الوسطى ، ومع البيزنطيين فى شمال سورية والعراق ، كانت ذات طابع دفاعى (انظر نفس المرجع) . كما وينعكس التوجه السلمى العام لسياسة العباسيين فى أنهم لم يعيروا كبير الاهتمام لاستقلال الاندلس عنهم ، وذلك بعد أن هرب اليها الامير الاموى عبد الرحمن الاول (٧٥٦-٧٨٨) ، الذى اسس هنا دولة اموية « ظلت قائمة حتى عام ١٠٣١ . ولم يشعر العباسيون بقلق كبير اذاء ما حدث عام ٧٥٨ فى مراكش ، حيث استقل فيها بنو زيد . وبالمقابل ، اولى العباسيون العناية لاستثمار الاراضى وللنهوض بالحياة الاقتصادية .

فعقب استلام السلطة راحوا يوجهون جهود الرعاية من الزراعة نحو ترميم الاقنية الاصطناعية وتحسينها كشرط ضرورى للزراعة فى ظروف الشرق الاوسط . وسرعان ما اعطت الاعمال فى هذا

الاتجاه عاندهما ، فاتسعت مساحة الاراضى المزروعة وازدادت غلتها .

وفى الميادين الانتاجية تقلصت الى حد كبير اهمية الرق ، الذى كان احد عوامل الركود فى التقنية الزراعية . وصار الارقاء لا يستخدمون إلا فى الاعمال الشاقة (مثل استخراج الملح والمعادن وتجفيف المستنقعات وتنظيف السباخ) . وادخلت تحسينات ملحوظة على نظام الضرائب . فصارت جبايتها نقدا ، مما ساهم فى تنشيط السوق . وصارت الضرائب نفسها أخف وطأة . وشهدت الحرف والصناعات انتعاشا كبيرا . وراحت تزدهر التجارة البحرية ، سواء عبر البحر الابيض المتوسط او عبر المحيط الهندى . وازداد حجم تجارة القوافل (انظر : ٩٨ ، ص ٢٢٠-٢٣٩) .

ثم ان الازدهار ، الذى عم الحياة الاقتصادية والثقافية ، قد تجسد ، وبكل عظمته ، فى العاصمة الجديدة - بغداد ، التى اسسها المنصور عام ٧٦٢ .

فخلال نصف قرن من الزمن ازداد سكانها ليصل ، تبعا لبعض المعطيات ، الى مليونى نسمة (انظر : ١٩٤ ، ص ١٣٧) . وفى ذلك العصر ، ناهيك عن العصور السابقة عليه ، لم يعرف العالم مدينة اخرى كهذه . حسبنا هنا ان نذكر ، بهدف المقارنة ، ان كبريات المدن الاوروبية فى العصر الوسيط كانت تعد ما بين ٣٠-٤٠ الف نسمة ، وان تعداد سكان باريس لم يصل الثلاثمائة الف إلا فى القرن الرابع عشر .

فى بغداد هذه ، التى دعيت «مدينة السلام» ، اعتلى المأمون العرش . ويتبدى لنا المأمون ، فى الصورة التى يرسمها غوغول له ، «واعيا فذا للعلوم ، خلّد اسمه التاريخ واحدا من انبل رجالات الجنس البشرى ، وسعى لان يحول دولة السياسة الى دولة الادب» (١٠٢ ، ص ٦١) .

هذا السعى لتمثل انجازات الحضارة اليونانية يفسر بحب المأمون للعلم وتقديره له . «فقد كان متعطشا الى التنوير» . فبذل كل ما فى وسعه لان يعرف دولته بالعالم اليونانى الذى

كان غريباً عنها حتى ذلك الحين . وفتحت بغداد ابوابها للعلماء من كافة الاقطار . وكانت رعاية الخليفة متاحة لكل مبرز في ميدان من ميادين الفكر . أيا كانت ديانتهم وآراؤهم . وكان من الطبيعي ان أول المبادرين بحمل معارفهم الى بغداد كانوا اولئك الذين لا يزالون يحافظون في قرارة أنفسهم على الصورة الوثنية ، التي صبغت بها المسيحية بصبغتها ، فكانوا على استعداد للتضحية بانفسهم فداء لأمونيوس ساكاس وافلوطين وغيرهما من رجال الافلاطونية المحدثة . . . وتحولت بغداد الى جمهورية لمختلف ميادين المعرفة والمهارة . وراح المأمون يصغي بكل جوارحه لموسيقى التأويلات والمناقشات العلمية . ولم يكن لولاة الاقاليم والامصار الا ان يحذوا حذو الخليفة ، فسيطر الشغف بالثقافة على عليية القوم كلهم . وشرع الوزراء والامراء باستضافة العلماء الاجانب . . . » (١٠٢ ، ص ٦١-٦٢) .

وفي هذا الجو الروحي وجدت الفلسفة طريقها الى الثقافة العربية . وكان ذلك اول تعرف للعرب على أرسطو . الذين تمكن أخيراً ، بما له من موسوعية ودقة ، من أسر خيالهم ، برغم كل جموحه وشرقيته (١٠٢ ، ص ٦١) .

على هذا النحو تضافرت عوامل متباينة في مكان واحد وزمان واحد فاعطت تلك النتائج الباهرة التي «لعلها من اوسع وأخصب المحاولات ، وعلى امتداد التاريخ البشري كله ، لاستيعاب التركة العلمية والفلسفية الاجنبية» (١٢٩ ، ص ٢٦٦) .

وهكذا قدر للفلسفة ان تبعث من جديد ، لتبدأ طورا جديدا في حياتها . . .

الحقيقة للجميع

لماذا أرسطو

ولكننا لم نجب بعد على السؤال ، الذي يطرح نفسه بنفسه : ما هو سر ذلك الاهتمام الكبير الذي اولاه العرب المسلمون للفلسفة اليونانية ؟

ثمة اجابات مختلفة ، يقدمها الباحثون على هذا السؤال . وهى تكاد تتفق فى تصوير الفلسفة علما ، حمله الى العرب تيار العلوم الاخرى الوافدة . فمؤرخ الفلسفة اللبناني عمر فروخ يذهب الى ان العرب قد اخذوا « قبل كل شيء ، » «العلوم العملية» ، كالرياضيات والفلك والطب . فكان العلمان الاولان يلزمانهم لتحديد مواعيد الصلاة والصوم والحج ، أما العلم الثالث فكانوا يحتاجونه للمحافظة على سلامة ابدانهم . وبعد استيعاب هذه العلوم التفت العرب الى الكتب الفلسفية لكى يستكملوا رسالتهم الثقافية (انظر : ١٦٠ ، ص ٢٧٣-٢٧٤) . وفى اطار هذا التوجه يأتى قول الباحث السوفييتى ل. م. فيلشتينسكى «ان المترجمين اعتنوا ، فى المقام الاول ، بالمؤلفات الخاصة بالتنجيم والصناعة (الكيمياء السحرية) والطب ، ذلك ان «أصحاب الطلبات» كانوا يطمعون فى الاعتماد على علم التنجيم للتنبؤ بالمستقبل » وفى استخدام الصناعة للسيطرة على الطبيعة والبشر ، وفى الاستعانة بالطب لتأمين الصحة ولاطالة العمر» (١٢٩ ، ص ٢٦٨) .

ولكن ليس من الصعب استكشاف المطاعن فى مثل هذه التفسيرات . فليس ثمة دلائل على ان المترجمين و«أصحاب الطلبات» كانوا يفضلون الاعمال غير الفلسفية . كما يبدو لنا انه كان بوسع المتدينين المسلمين ان يحددوا اوقات الصلاة بدون الاستعانة بالتركة اليونانية « وهو ما كانوا يفعلونه بنجاح خلال القرنين السالفين . وأخيرا ، فان الفلسفة التى اخذ بها العرب ، لم تكن - كما يلاحظ بحق مؤرخ الفلسفة الفرنسى جان جوليفيه - «علما ليس بذى بال ، مضمورا فى صندوق المعارف الموروثة عن الاغارقة . فقد كان موضوعها اصيلا وهاما . وكان قوام نصوصها غاية فى الغنى» (١٧٦ ، ص ٤٠-٤١) .

أليس من الامور البالغة الدلالة ان من جاء الى المأمون « فى حلمه الشهير ، كان الفيلسوف أرسطو « لا الفلكى بطليموس (حوالى ٩٠-حوالى ١٦٠) ، على الرغم من انه فى اواخر القرن الثامن او فى اوائل القرن التاسع كان قد ترجم الى العربية مؤلفه

الرئيسى «المجسطى» . ولم يكن الطبيب جالينوس هو الذى زار
المأمون فى حلمه . . .

ولكن مجرد طرح مسألة «العلوم العملية» بالارتباط مع قضية
استيعاب التركة اليونانية ، بما فيها التراث الفلسفى ، يحفز على
التفكير بما قد يكون لهذا التراث من منحنى «عملى» . بعبارة
أخرى : يمكن الافتراض ، وبكل ثقة ، انه كانت ثمة متطلبات ،
لا تليها إلا الادبيات الفلسفية ، إلا التأملات والابحاث الفلسفية .
ويمكن تتبع هذا التوجه حتى لدى انصار نظرية «التيار
الوافد» . فبنوه البعض «بأن المؤلفات الخاصة بالموضوعات
النظرية لم تكن تحظى بالاهتمام الا بمقدار ما كانت تلزم
للاحتياجات العملية . فمن ذلك ان المناقشات الدينية بين الفرق
والمذاهب الاسلامية نفسها ، وكذلك بين الاسلام والديانات
الأخرى ، قد حفزت على ترجمة الأعمال الفلسفية والمنطقية ، التى
كانت تعتبر أداة جبارة فى الصراع السياسى والدينى» (١٤٠) .
ص ٢٦٨) . ولكن تفسيراً كهذا لا يتفق مع شهادات مفكرى ذلك
العصر . فابن خلدون يذهب ، على العكس ، الى ان ظهور
«الفلسفة» بالذات ، وما كان له من أثر فى زعزعة اركان «الايان
الصحيح» ، هو الذى استدعى ضرورة التصدى لها بالاساليب
الفلسفية والمنطقية ، وهو ما فعله الغزالي مثلاً (١٠٥٨/٥٩-
١١١١) (انظر : ٥٦ ، ص ٤٦٥) ، فكان ذلك وراء الاخذ بالطرق
الفلسفية من قبل المدافعين عن الدين .

حول الموقف الفلسفى من الحياة

وفى ضوء هذا ينبغى الالتفات نحو استجلاء الاسس الاجتماعية
والفردية للموقف «العملى» من الفلسفة .
لو كان بالامكان توزيع كافة الأعمال المترجمة تبعاً
للموضوعات ، واحصاء كمية النسخ المطلوبة من كل منها ، لكان
بوسعنا تكوين تصور اوضح عن اولويات الاختيار والاذواق لدى
قراء ذلك العصر . ولكننا سنصطدم على هذا الطريق بصعوبة

جدية ، الا وهى كون الكثير من المؤلفات المترجمة غير معروف لنا . ثم ان كمية كبيرة من المؤلفات لا تزال مخطوطة ، ناهيك عن فقدان الكثير منها .

بيد ان بالامكان التطرق الى مشكلة الاولويات من زاوية اخرى ، وذلك بتقصي الاتجاهات ذات الاهمية الاجتماعية فى نشاط الفلاسفة العرب المسلمين انفسهم .

فبين الدلائل ، التى تشير الى ان الفلسفة كانت تعمل لحل مسائل ذات اهمية عملية بالنسبة لرجال العصر الوسيط ، تاتى واحدة من رسائل يوسف بن اسحق الكندى (حوالى ٨٠٣-حوالى ٨٧٢) ، الذى يعتبر اول فلاسفة العرب . ونحن نقصد هنا رسالته «فى الحيلة لدفع الاحزان» . يعبر الكندى عن الوجهة الاساسية لرسالته بالقول : «ينبغي ان نحرص على ان نكون سعداء ، وان نحترس من ان نكون أشقياء» (٥٩ ، ص ٨) . وهنا يتحدث الكندى عن السعادة والشقاء على الارض ، لا فى السماء . وان نداء «فيلسوف العرب» هذا لجدير بالاهتمام ، فهو يساعد على الفهم الصحيح لظهور الفلسفة العربية-الاسلامية ولتطورها اللاحق . ان رسالة الكندى اشبه بقائمة من النصائح التى تنفع فى علاج النفس من احزانها . وهى لا تهدف الى تحصيل اشياء خارجية عن الانسان ، وانما تتوجه نحو تغيير موقفه من الحياة . وذلك وفقا للمبدأ العام التالى : «ينبغي اذا لم يكن ما نريد ان نريد ما يكون» (٥٩ ، ص ٩) .

وتتصدر النصائح مقدمة ، يلزم منها ان المكروه والمحسوب الحسى ليس شيئا لازما فى الطبع ، وانما ينشأ عن العادات وكثرة الاستعمال . فاللص يبتهج باعماله على الرغم مما فيها من المخاطر والعواقب . وذو الاخلاق الدنية يستوحش كل ما ينافيها . ولاعب القمار يضيع وقته هدرًا ، ويفارم بكل ماله . ولكنه ، مع ذلك ، مسرور بامرءه ، ويرى ما خالف ذلك وحجبه عنه مصائب ونقصا . وهناك من يؤثر الملذات الحسية على كل ما عداها .

واذا كان الموقف من الاشياء ينبع من العادة فان بالامكان

تعويد النفس على الامور الروحية . فيبدأ الانسان بالتعود على الامر الاصغر ، الذى لزومه سهل عليه ، ثم يترقى الى لزوم ما هو اكبر منه . وعلى هذا الطريق ينبغي ان يكون العقل هاديا ومرشدا . اما النصائح («الادوية») ، التى يقترحها الكندى ، فهى التالية :

١ - ان يعتبر المرء الحزن ويقسمه الى نوعين : حزن ناشئ عن شيء يتوقف امره على ارادتنا ، وحزن ناشئ عن شيء يتوقف امره على ارادة الغير . فاذا كان الامر راجعا الينا ، فليس لنا ان نحزن لان بوسعنا الامتناع والزهد فى السبب المولد لهذا الحزن . وان كان راجعا الى الغير ، فاما ان نستطيع توقية ، او لا نستطيع . فاذا استطعنا ، فعلينا ان نحتمى منه ولا نحزن . واذا لم نستطع ، فليس لنا ان نحزن قبل ان يقع ، لانه قد يحدث الا يقع من فاعل سببه . اما اذا كان حزننا نابعا من امر لم يصبنا بعد ، فنحن نجلب على انفسنا حزنا ، لا داعى له . ومن يحزن فانه يؤذى نفسه ، ومن يؤذى نفسه فانه يكون احمق ظالما . واذا وقع ما يدفع الى الحزن فعلينا ان نقصر من مدة الحزن ما استطعنا .

٢ - وثانى الادوية ان نتذكر الامور المحزنة التى تعزينا عنها منذ وقت طويل ، والامور المحزنة التى عاناها الآخرون وتعزوا عنها ، فنذكر ان الاحوال المحزنة كلها عابرة ، ستطويها يد النسيان .

٣ - وعلينا ان نتذكر ان الناس كلهم يعانون من فوت او فقدان هذا الشيء او ذاك ، وليس هناك بشر لم تلم به مصيبة . ومع ذلك يفرح الناس ويبتهجون . فالحزن وضع ، لا طبع . فانما يحزن الانسان الذى فقد شيئا ما ، ولا يحزن من لم يكن لديه ذلك الشيء .

٤ - ان الانسان الذى يريد الا يصاب بمصيبة ، هو اشبه بمن لا يريد ان يعيش . فالمصائب ترافق الحياة . والمسألة تقوم فى قبول الحياة ، بما يرافقها من مصائب ، أو رفضي العيش البتة . وليس ثمة خيار ثالث . ومن يعول على خيار كهذا فانما يضاعف أحزانه ، لانه تعويل على المحال .

٥ - علينا الا ننسى ان كل ما نملكه مشترك لجميع الناس ، لسنا احق به من غيرنا . واذا كان لاحد من الملك اكثر مما لدينا يجب الا نحسده على ذلك ، والا نحزن له . واما الاشياء التى هى لنا ، وغير مشاركة لغيرنا ، فهى قنية أنفسنا من الخيرات النفسانية .

٦ - ينبغي ان نذكر اما ما لنا من الملك («القنية») المشترك هو لدينا بمثابة عارية ، اعارها الخالق - «مبدع القنية» . وللخالق ان يسترد هذا الملك متى شاء ، ليعطيه لانسان آخر . ولو لم يعطه لمن شاء ، لما وصل اليها ابدا . وعلينا ان نأخذ بالحسبان أن المعير لم يسترد الا اخس ما اعارنا ، فعلينا أن نسرّ بهذا غاية السرور ، لانه ترك لنا اشرف ما اعارنا ، الا وهو أنفسنا .

٧ - وعلينا ان نفهم جيدا انه اذا كان ينبغي الحزن على المفقودات ، فواجب ان نحزن ابدا . سواء اذا اقتنينا (لأننا سنحزن عند فقدانها) او لم نقتن (لأننا سنحزن لعدم تملكها) . واذا كان يلزم الحزن ابدا ، كان من الاخرى الا نحزن البتة . فعلينا ان تقلل من قنياتنا ، لنقلل من احزاننا ، ما دام فقدها يولد الحزن .

٨ - علينا التبصر فى حقيقة الاشياء ، فلا نكره ما ليس بردى . ونكره الردى حقا . فنحن نعتقد ، مثلا ، أنه لا شيء اسوأ من الموت . ولكن الموت ليس شرا ، وانما الشر هو الخوف من الموت ، لان الموت تمام لطبيعتنا ، فالانسان ، بالتعريف ، هو حيوان عاقل فان . فلو لم يكن موت ، لم يكن انسان ، لانه ان لم يمت خرج عن طبيعة الانسان .

٩ - ينبغي أن نتذكر ، فى حال فقداننا لشيء ، مابقى لنا من قنيات مادية وعقلية ، فمن شأن ذلك أن يعزينا عما فقداناه .

١٠ - واخيرا ، علينا ان نفهم ان كل مصيبة نعمة . لانها تقلل من المصائب القادمة ، وما يرافقها من احزان .

ان من شأن هذه الوصايا العشر ، عند الكندى ، ان تدفع الاحزان عن الانسان . ولكن رسالة الكندى تعيننا من زاوية التاريخ للفلسفة . فهى تتناقض مع النظرة ، التى يرى اصحابها

فى «الفلسفة» عند العرب تكملة نظرية للديانة الاسلامية ، ذلك انها مشبعة بالروح اليونانية ، وخاصة فى العصور المتأخرة . بحيث يشك بعض الباحثين فى صحة نسبها الى الكندى . ومن ذلك ما يذهب اليه ر . فالزر من ان الرسالة هى ترجمة عربية لمؤلف من وضع ثامسطيوس ، ضاع اصله اليونانى . ولكن هذا الراى لا يصمد للنقد (انظر : ١٣٩ ، ص ٧ - ٨) .

ثم ان رسالة الكندى تتمتع بأهمية خاصة من حيث انها . ومنذ باكورة صيرورة الفلسفة العربية-الاسلامية ، ترسب بداية واحد من الاتجاهات ، ذات الاهمية الاجتماعية ، للتأملات والابحاث النظرية . فالسعادة هنا تطرح على انها غاية الحياة البشرية . ولكن بما انه لا دوام لشيء فى العالم المحسوس ، عالم الكون والفساد . ينصحنا الكندى بنشدان السعادة فى عالم الثبات والديمومة ، فى «العالم المعقول» (أو «عالم العقل» ، «العالم العقلى») (انظر : ٥٩ ، ص ٧) .

السعادة والسياسة

(عودة الى مسألة المؤلف الفلسفى من الحياة)

ليس من النادر أن يصادف المرء آراء ، تذهب الى ان الفلسفة العربية-الاسلامية كانت بعيدة عن الواقع الاجتماعى-السياسى . فمن ذلك قول الباحث العراقى مدنى صالح ان الفلاسفة العرب ادركوا ان المسلمين « خلفاء ورعية » ، قانعون بما اعطتهم الشريعة الاسلامية ، ولذا تراجع هؤلاء الفلاسفة الى المواقع الانهزامية والفردية ، الى السلبيية الصوفية وغير الاجتماعية ، البعيدة عن وظائف الفلسفة ، كما تصورها افلاطون ، الذى كان يرى أن على الفلسفة ان تقدم للمجتمع نظرية ، ترتقى به من الحالة القائمة الى الحالة المنشودة (انظر : ١٥٥ ، ص ٦٥) . ولكن الدارسين ، المتعمقين فى تحليل صيرورة الفلسفة العربية ومشكلاتها ، يميلون اكثر فأكثر نحو القول بأن القضايا الاجتماعية والسياسية شغلت مكانا بارزا فى اهتمامات الفلاسفة العرب . فمؤرخ الفلسفة

المغربى سيد بنسعيد يرى ان الفكر العربى-الاسلامى نما وترعرع فى احضان المناظرات والخلافات السياسية التى شهدتها الجماعة الاسلامية ، والتى ارتبطت بمشكلات السلطة وتنظيم الدولة ، ولذا كانت المسألة السياسية تشغل المقام الاول فى اهتمامات الفلاسفة العرب (انظر : ١٤٣ ، ص ٧) .

وفى الحقيقة ، لم يكن الفلاسفة العرب-المسلمون يعيشون منعزلين ، وانما كانوا فى قلب الحياة الاجتماعية العاصفة . فهم ، حتى وان لم يتقلدوا زمام السلطة مباشرة ، كانوا قريبين من ذوى السلطان ، وكانوا يرقبون السياسة والسياسيين ، فكان بوسعهم تكوين تصور ، دقيق بما فيه الكفاية ، عن مشكلات المجتمع المعاصر لهم . فالكندى ، «فيلسوف العرب» الاول ، امضى جل حياته فى بلاط المأمون والمعتصم . وكان تلميذه احمد بن الطيب السرخسى (ت : ٨٩٦) مربى الخليفة المعتضد ، ومن ثم مستشاره المقرب . وكان انفارابى من المقربين الى بلاط سيف الدولة الحمدانى ، امير حلب . واشتغل ابن سينا وزيرا ومستشارا للسلطانين البويهيين شمس الدولة وعلاء الدولة . وتقلد ابن باجه الوزارة فى غرناطة وسرقسطة . وكان ابن طفيل (حوالى ١١١٠ - ١١٨٤) كاتباً لعامل غرناطة . ومن ثم طبيباً ومستشاراً للخليفة الموحدى ابو يعقوب يوسف . ثم خلفه فى هذا المنصب الفيلسوف ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) ، الذى شغل ، فضلاً عن ذلك ، منصب قاضى القضاة باشبيلية وقرطبة . وكانت تصورات الفلاسفة العرب عن المجتمع والسياسة على قدر كاف من الموضوعية ، فلم تستطع الطبقة الحاكمة تمثلهم . الامر الذى تدل عليه التقلبات الحادة فى احوالهم ، من وضع القريب المحسود الى وضع الطريد المنبوذ . فقد ترتب على ابن سينا ، مثلاً ، ان يمضى جزءاً كبيراً من حياته متخفياً ، هرباً من ملاحظات السلطان محمود الغزنوى . ومن مطاردات جند شمس الدولة ، الذين كانوا يطالبون بقتله . وقضى ابن باجه مسموماً . كما يرجح الباحثون . وشهّر بابن رشد ، واحرق مؤلفاته علناً ، وعانى مرارة المنفى (انظر : ١٣١ ، ص ٣٥) .

ثم ان المنطق الداخلى لمذاهب الفلاسفة العرب كان يقودهم الى التأمل فى السياسة . وقد رأينا ان أول الفلاسفة العرب « أعنى الكندى » يرى فى تحصيل السعادة غاية الحياة البشرية . ولم يكن هذا رأيا عرضيا بالنسبة لرجالات الفلسفة العربية الإسلامية . فالسعادة تشكل محور كافة تأملاتهم حول الانسان « واحدى السمات المميزة للفلاسفة العرب عامة . ومن الدلائل ، التى تشير الى ذلك ، تاتى عناوين الكثير من اعمالهم : «السعادة» و«تحصيل السعادة» للفارابى ولابن سينا ايضا (نفس العناوين) ، و«السعادة والإسعاد» لابی الحسن العامرى ، تلميذ الفارابى .

ومن هذه الزاوية يسترعى الاهتمام ما يحكيه مفكر ، اشتهر بخصومته للفلاسفة ، هو أبو حامد الغزالى . فهو يذكر فى كتابه «ميزان العمل» ان غرض الفلاسفة هو التنبيه على سبل تحصيل السعادة وانهم يرون فى المعرفة الحقّة والسيرة الصحيحة الطريق الموصلى اليها (انظر : ١٠ ، ص ١٩٣ وما بعدها) .

فلماذا تحولت «السعادة» الى واحدة من المقولات الرئيسية للفلسفة العربية — الإسلامية ؟ يعود ذلك ، على الاغلب ، الى تأثير الفلسفة اليونانية * . وان من شأن الرجوع الى المصادر «المتوسطة» ، الى التلخيصات والشروح على المؤلفات اليونانية ، ان يوفر للمباحث امكانية نادرة فى معاينة «المخبر» الابداعى للفلاسفة العرب ، وخاصة فى مرحلة صيرورة الفلسفة العربية — الإسلامية وتبلور مشكلاتها . وهنا سيري ان السعادة قد صارت للمقولة المحورية فى هذه الفلسفة .

ها كم ، مثلا ، العرض الملخص لفلسفة افلاطون ، الذى يقدمه الفارابى فى رسالة له بعنوان : «فلسفة افلاطون واجزاؤها» ومراتب اجزائها من اولها الى آخرها» (انظر : ٨٧) .

قيم يقوم كمال الانسان فى السعادة .

* وهنا نقصد الفلسفة اليونانية فى الصورة التى عرفها عليها المسلمون ، لا كما نعرفها اليوم . ولذا فاننا لن نتحدث ادناه الا عن المؤلفات والافكار اليونانية ، التى نعرف ان المفسرين العرب كانوا على امام بها .

كيف تحصل السعادة ؟ بالعلم والسيرة .
 ما هو ذلك العلم ؟ انه العلم بجوهر كل موجود من الموجودات .
 ما هي تلك السيرة ؟ انها السيرة الفاضلة .
 كيف يحصل ذلك العلم ؟ انه يحصل بالفحص ، وبقوة صناعية
 يكون بها ذلك الفحص ، وبالتعلم والتعليم .
 اى صناعة تعطى ذلك العلم ؟ هل الصناعة القياسية الدينية ؟
 لا ، ليست كافية . وهل هي صناعة علم اللسان ؟ لا ، وان
 كانت تمهد لذلك العلم . وهل هي صناعة الشعر ؟ لا ، فهي
 تبعد الانسان عن ذلك العلم . وهل هي صناعة الخطابة ؟ لا .
 وهل هي الصناعة السوفسطائية ؟ لا . وهل هي صناعة الجدليين ؟
 لا ، فالجدل ضرورى فى كثير من الاشياء الموصلة الى ذلك
 العلم ، ولكنه غير كاف لتحصيله .

وعليه ، فان الصنائع المشهورة كلها ، من علمية ونظرية ،
 لا تعطى العلم المطلوب ، ولا السيرة المطلوبة . فهل توصل
 اليهما الصنائع العملية ، التى يجتمع فيها العلم والعمل ؟ لا ،
 فان قصد اصحابها لها ليس الكمال الاقصى ، ولكن نيل الامور
 النافعة والمربحة فقط .

ان الصناعة النظرية التى تعطى العلم الحق بالموجودات ، هي
 الفلسفة . والسياسة («الملكية» ، «المدينة») هي الصناعة
 العملية ، التى «تقوم الافعال وتسدد الانفس نحو السعادة» .
 وهاتان الصناعتان يجب ان تجتمعا معا ، فالانسان الفيلسوف
 والانسان الملك شيء واحد . فالفلسفة والسياسة تعطيان ،
 باجتماعهما ، العلم المطلوب والسيرة المطلوبة .

ثم ان الفيلسوف الكامل والسياسى الكامل يجب الا يقيم
 سياسته على الاراء والسير التى يجدها عند الامم والمدن التى
 فى عصره ، ولا التى يجدها عند اسلافه ، الا بعد فحصها ، فعليه
 ان يلتمس بلوغ الاشياء الفاضلة حقا ، سواء كانت تلك هي
 آراء اهل مدينته وسيرهم ، او خلافا . وان الانسان ، اذا كان
 مشاركا لاهل الامم والمدن التى فى زمانه (والتي هي جاهلة عادة)
 انما تكون حياته ليست حياة انسان ، وانما حياة البهيمة .

وعليه « ينبغي ان يكون هناك شكل من الاجتماع البشرى » غير الاشكال القائمة . فالعدل ، المشهور والمستعمل فى المدن والامم الموجودة ، يتبين « عند التحرى ، انه جور تام وشر فى غاية العظمة . وبما انه لا خلاص من هذا الشر مادامت المدن على تلك الحال التى كانت عليها » «ينبغي ان تنشأ مدينة أخرى غير تلك المدن ، يوجد فيها وفى امثالها العدل بالحقيقة والخيرات التى هى بالحقيقة ، خيرات كلها» (٨٧ . ص ٢٣) . وتكون هذه المدينة مدينة لا يفوتها شئ مما ينال به اهلها السعادة الا وجد فيها . وفيها يكون الحكم «(المهنة الملكية)» بين الفلاسفة .

ومما يلفت النظر ان الفارابى يكاد يصور فلسفة افلاطون مذهباً اجتماعياً سياسياً فحسب . وجدير بالذكر ان الفارابى يتفق هنا مع رأى كبار مؤرخى الفلسفة المعاصرين « الذين ينظرون الى الفلسفة الافلاطونية على انها اجتماعية-سياسية على الاغلب (انظر : ٩٩ ، ص ٦٦) . ومن هذه الزاوية كانت تؤوّل فلسفة أرسطو . فقد جاء فى رسالة للاسكندر الافروديسى ، ضاع اصلها اليونانى ولم يصلنا غير ترجمتها العربية - «مبادئ الكل على مذهب الحكيم ارسطوطاليس» ، ما يلى : «ان السعادة القصوى ، التى تحتوى الخير كله ، هى التعقل ، فالكمال الحق للناس انما هو فسى التفلسف» (١٧١ ، ص ١٣٣) . لدينا هنا ثلاث موضوعات ، سيعنى بها « على هذا النحو او ذاك ، كل الفلاسفة العرب المسلمين » بدءاً من الفارابى وانتهاء بابن رشد : اولاً ، ان السعادة هى غاية الانسان وكماله الاعلى ؛ ثانياً ، هذه السعادة معنوية ، روحية ، سعادة النظر الفلسفى ، ثالثاً ، ان السعادة هى فى الاجتماع « والتفاعل » فالافروديسى يتحدث عن «الناس» ، وليس عن الفرد . ومنذ الصفحات الاولى من كتاب ارسطو «الاخلاق النيقوماخية» ، الذى كان معروفاً جيداً للمفكرين العرب منذ القرن التاسع « وذلك من خلال ترجمة حنين بن اسحق (انظر : ٣) » يطالعنا القول بأن الخير الاسمى ، أو السعادة انما يحصل فى العلم السياسى ، فى سياسة الدولة (انظر : ١٠٩٤ ا ٢٥ - ٣٠ ، ١٠٩٥ ١١٠ - ٢٥) .

وبالاتفاق مع افلاطون وأرسطو راح الفلاسفة العرب ينظرون الى السعادة على انها نتيجة تضافر جهود الناس ، ولذا غدا البحث فيها منطقا للفكر الاجتماعى-السياسى ، للتأملات النظرية فى المجتمع والسلطة .

وتجدر الاشارة ، بهذا الصدد ، الى ان الاتجاه الاساسى للبحث عن السعادة البشرية كان قد رسم فى التقاليد الفلسفية اليونانية . وهنا نؤكد « مرة اخرى ، ان المقصود هو التقاليد اليونانية كما عرفها العرب وفهموها واستوعبوها . فكان ينظر الى السعادة على انها ارفع مراتب الكمال المتاحة للانسان ، فالكمال والسعيد - والمفهومان مترادفان عند الفلاسفة - هو الانسان الذى يدرك حقيقة الوجود السرمدية . وبمشاركة الانسان بهذه المعرفة السرمدية تبلغ الخلود نفسه العاقلة («الناطقة») . ولكن اذا كان بعض الناس مؤهلين بالطبع للوصول الى الحقيقة بأنفسهم ، فان الآخرين بحاجة الى مرشد يدلهم عليها . ويتطلب هذا « بطبيعة الحال » اجتماع الناس « وذلك » على الاقل « كاجتماع المعلم والمتعلم . ولكن هذا الاجتماع ليس ائتلافا مؤقتا وعابرا « يتوقف على وظيفة التعليم . هذا ناهيك عن أن المتعلم متعدد المناحى ، فهو يمثل ادوارا اجتماعية جديدة وجديدة فى الدراما الابدية للحياة البشرية ، مما يدخل التعقيد والتنوع على هذه الرابطة ، البسيطة للوهلة الاولى . ولذا فان التحصيل المشترك للحقيقة ، هذا الشرط الضرورى لنيل السعادة ، لا يتم بطقس واحد والى الابد « ولا عبر صيغة خالدة » ولا عن طريق «الثقات» . ولذا فان الفلاسفة ، وعلى الرغم من اتفاقهم فى الامور الاساسية ، يختلفون فيما بينهم فى بحثهم عن تنظيم مثالى للمجتمع « يضمن للناس السعادة المنشودة . . .

ولكننا هنا قد استبقنا سير الامور . فما يهمنا الان ، فى المقام الاول ، هو ان الفلسفة العربية-الاسلامية تمثل « فى أعين اصحابها » فكرا اجتماعيا-سياسيا على الاغلب « تأملا نظريا فى الانسان وفى الظروف الاجتماعية المثالية لوجوده ولتحقيق ذاته . وبين السمات المميزة للفلسفة العربية-الاسلامية تاتى

نزعتها العقلانية . وقد سبق لابن خلدون ان وصف العلوم الفلسفية بأنها علوم عقلية ، بمعنى أنه «يمكن للانسان ان يقف عليها بطبيعة فكره » ويهتدى بمداركه البشرية الى موضوعاتها ومسائلها وانحاء براهينها ووجوه تعليمها » حتى يقفه نظره ويبحثه على الصواب والخطأ فيها» (٥٦ ، ص ٤٣٥) .

ان المذهب الاصيل ، الذى وضعه الفارابى « رائد الفلسفة الاجتماعية العربية-الاسلامية » ، يتمثل ، كما تشير الباحثة السوفييتية غ . شايم مخامبيتوفا ، فى أنه «طوباوية اجتماعية » ، تقوم على اولوية العقل ازاء لايمان» (١٣٤ ، ص ١٢٦) . ومن الاهمية بمكان ، لتبيان عقلانية النظرية الاجتماعية عند الفارابى ، الاشارة الى قوله بالطابع العقلانى للانسان وللإجتمع البشرى معه . فأبو النصر يرى ان الانسان انما صار انسانا بفضل العقل (انظر : ٩٣ ، ص ٣٧) ، «وان القوة الناطقة هى التى بها يحوز الانسان العلوم والصناعات ، وبها يميز بين الجميل والقيبح من الافعال والاخلاق» (٨٢ ، ص ٣٢ - ٣٣) . ومن جهة « تمثل المدينة الفاضلة عند الفارابى اجتماعا لاناس ، يتمتعون بمعرفة دقيقة عن السعادة الحققة وسبل تحصيلها ، ويهتدون بهذه المعرفة فى اعمالهم وتصرفاتهم .

ويتجلى الجانب الآخر لعقلانية المذهب الفارابى فى انه بمثابة ضمانة للتدبير الصائب للمدينة الفاضلة يأتى التأثير الذى يمارسه على المدينة نفسها وعلى اجزائها «العقل الفعال» الكونى ، الذى يبدو وكأنه يساعد فى صيرورة العقل البشرى ، فى انتقاله من الامكان («القوة») الى الفعل ، كما ويساهم باستمرار فى توجيه اهالى المدينة « وذلك عبر اتصال رئيس هذه المدينة المثلئ به (انظر : ٩٠ ، ص ٩٧ ، ٨٢ ، ص ٣١ - ٣٧) .

ان المدينة الفاضلة الفارابية تقوم على مبادئ عقلية عامة ، تحتكم الكون والجسم البشرى والنفوس . وفى هذا تتجلى واحدة من السمات المميزة للنظرة العقلانية الى المشكلات الاجتماعية-السياسية لدى الفارابى ولمن جاء بعده من رجال الفلاسفة العربية-الاسلامية ، الذين مارس عليهم بالغ التأثير .

ان التصور حول وحدة الكون ، وهو التصور الذى جاء بدوره من الفكر اليونانى ، قد تجسد على الصعيد الفلسفى-الانطولوجى ، كما هو معروف ، فى الاخذ بمذهب وحدة الوجود . ولكن فكرة الوحدة الكونية انعكست فى صورة اخرى ، حيث تركت بصماتها الجلية على آراء الفلاسفة الاجتماعية والسياسية . ونحن نقصد هنا موديل التناسق الكونى ، الذى تخضع له المجتمعات البشرية .

وقد تجلت فكرة وحدة الكون والمجتمع هذه فى صور متباينة . فاذا اخذنا واحدا من النصوص الفلسفية الباكورة باللغة العربية ، الا وهو «الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة» المنسوب الى افلوطرخس والذى ترجمه قسطا بن لوقا فى القرن التاسع ، يمكن الوقوف على «تدبير العالم بالسياسة» كجزء عضوى من تسيير الاله لشئون الكون (انظر : ٧٦ ، ص ١٢٦ ، ١٥٢) .

اما الفارابى فيطور فى مؤلفاته فكرة وحدة بنية الجسم البشرى والمجتمع («المدينة») والكون ، وهى الفكرة التى تشكل المبدأ الاساسى لكافة آرائه الاجتماعية-السياسية .

واخذ اخوان الصفا (القرن العاشر) بنفس هذا المبدأ ، فصوروا الانسان على هيئة «عالم صغير» ، وربطوا بين التحولات السياسية والادوار الكونية .

وفى كتاب ابن رشد «ما بعد الطبيعة» تفسر وحدة العالم عبر وحدة المجتمع الكامل المثالى . فهو يرى أن حال العالم هو حال مدينة الاخيار ، ففيه رئاسات كثيرة ، ولكنها تنتهى كلها الى رئاسة واحدة ، وتبتغى غاية واحدة (انظر : ٣٥ ، ص ١٤٧) . ان المطابقة بين العالم والمدينة ليست صورة مجازية أو استعارة بلاغية ، وانما تشكل الاساس العميق لكافة محاكمات الفلاسفة العرب . ولذا تبدو «الفلسفة العملية» فى مؤلفاتهم اقرب الى السوسيولوجيا ، التى تعتبر ان تحصيل السعادة ، كهدف للوجود البشرى ، متعذر الا فى حال تحقق مبادئ التناسق الكونى فى المجتمعات البشرية . وعلى هذه الارضية ظهرت موديلات «المدينة الفاضلة» لدى الفارابى و«المدينة الروحانية» لدى اخوان

الصفاء و«المدينة العادلة» لدى ابن سينا و«المدينة الكاملة» لدى ابن باجة و«المدينة الفاضلة» لدى ابن رشد .

بعبارة أخرى : ان المذاهب الاجتماعية-السياسية للفلاسفة العرب تتصور المجتمع في اطار رؤية شاملة للكون بأسره . فلم يكن بالامكان رسم موديل لمجتمع متناسق الا عبر معرفة تناسق المعالم واجزائه المفردة . فكان الفلاسفة يهتمون بكل العلوم التي تدرس العالم . وكان من الطبيعي ان هذا التوجه قد اسبغ على الفلسفة العربية-الاسلامية سمة مميزة اخرى ، هي نزعتها الموسوعية .

ان عقلانية الفلسفة في ظروف ذلك العصر التاريخية والثقافية الملموسة قد رفعتها الى مرتبة عليا من النزعة الانسانية . فيما ان الناس عاقلون كلهم ، فان بإمكانهم جميعا المشاركة في تحصيل السعادة ونيلها . ومن خلال التعاون والتفاهم يمكن لمختلف الفئات الاجتماعية ، المؤلفة للمجتمع المثالي الكامل ، تحصيل السعادة . ذلك هو المثال الانساني لدى كافة الفلاسفة العرب-الاسلاميين .

الفارابي : تحصيل السعادة في المدينة الفاضلة

«يحكى عن بعض الزهاد المتقشفين أنه كان ممن عرف
بالصلاح والسداد والزهد والعبادة ، وشهر عند الناس
بذلك ، فلحقه خوف من جهة السلطان الجائر ، واراد المهرب
من مدينته تلك . فخرج أمر ذلك السلطان بطلبه واخذه
حيثما وجد ، ولم يمكنه الخروج من باب من ابواب
المدينة . وخشى على نفسه الوقوع في يد اصحاب السلطان
فعمد الى لباس من لباس اهل البطالة فلبسه ، وأخذ بيده
طنبورا ، وتساكر في اول الليل . وجاء الى باب المدينة
يغشى على طنبوره ذلك . فقال له البواب : «من أنت ؟» ،
فقال له مستهزئا : «أنا فلان الزاهد» . فظن البواب أنه
سخر منه ، فلم يتعرض له . فنجأ ، ولم يكذب في قوله . . .
وغرضنا من تقديم هذه المقدمة هو ان افلاطون الحكيم
لم تكن تسمح نفسه باظهار العلوم وكشفها لجميع الناس .
فسلك طريق الرمز والالغاز والتعمية والتصعيب ، لئلا يقع
العلم الى غير اهله فيتبدل ، والى من لا يعرف قدره ، او
يستعمل في غير موضعه . وذلك منه صواب» .
الفارابي . تلخيص نواميس افلاطون (٨٦) ، ص ٣٥ -

اصول نظرية السعادة

«المعلم الثاني» والفكر اليوناني
(افلاطون)

تأثر الفارابي ، في آرائه الاجتماعية والسياسية ، بفلسفة افلاطون في المقام الاول . وقد رأينا اعلاه انه صاغ في رسالته «فلسفة افلاطون واجزاؤها . . .» فكرة كون المدينة الفاضلة ضرورية لتحصيل السعادة البشرية . اما العمل الثاني ، الذي يتوقف فيه الفارابي مفصلا عند تصورات افلاطون الاجتماعية ، فهو «تلخيص نواميس افلاطون» (انظر : ٨٦) .

لا يعطى الفارابي في رسالته هذه تعريفا للناموس ، ولكنه يتبين من مضمونها ان الناموس هو ، في المقام الاول ، نمط معين من حياة الناس ، يضمن «الخير والسعادة» (٨٦ ، ص ٤٦) ، اللذين يكونان للناس الافضل . ولكن الناس الافاضل السعداء لا يحتاجون في الحقيقة الى ناموس . «فمتى كانوا اخيارا افضل فلا حاجة بهم الى السنن والنواميس البتة ، ويكونون سعداء جدا» (٨٦ ، ص ٨١) . ولذا يصعب ، على ما يبدو ، تعريف الناموس الا من خلال نتائج تجسده في الحياة . ويسوق الفارابي امثلة جد مختلفة من النواميس (التي ترادف عنده «السنن» ، بحيث يأتى بينها الصيد ، والاجتماع على الطعام ، وامور الحرب ، والاعياد ، والموسيقى ، والرقص .

انها افعال متنوعة ومتباينة . ويجب ان تكون كذلك ، لان الناس مختلفو الطباع : «فان لكل طائفة ولكل جيل من الاجيال ولكل اهل بقعة طباعا خلاف طباع الآخر الباقية» (٨٦ ، ص ٤٦) .

ومن هنا تلزم منطقيا نسبية النواميس . وبالفعل ، «فالناموس انما يكون بحسب ما يوجبه الحال» (٨٦ ، ص ٥٠) . «وتبين ايضا ان الحكم الواحد بعينه ليس واجبا على جميع الناس التمسك به ، بل لكل طائفة احكام لا تجب على غيرهم» (٨٦ ، ص ٤٨) . ان القوانين الطبيعية ثابتة لا تتغير ، اما ما يتغير فهو النواميس

الجزئية التي تتوقف على ظروف المكان والزمان . فان تعدد النواميس لا يجعلها غير نافذة المفعول .

واذا كان الامر هكذا فان النواميس تتصف - فضلا عن تباينها وتنوعها - بكونها متغيرة ايضا : «ان وضع النواميس ودروسها وتجديدها ليس هذا شيئا محدثا في هذا الزمان ، لكنه شيء قد كان في الازمان القديمة ، وسيكون فيما يأتى منها» (٨٦ ، ص ٥١) . فيندرس الناموس القائم بمرور الزمن ، وبنتيجة الحوادث العامة التي تحدث في العالم ، مثل الطوفانات والأمراض الوبئة المفسية للناس .

وعليه ، فان النواميس متنوعة ومتغيرة ، ومن هنا تأتى نسبيتها . ولكن الناموس مطلق من حيث غايته ، الا وهى خير الناس وسعادتهم .

ولكن من اين يأتى الناموس ؟ انه يكون من وضع مشرع ما « واضع النواميس » . واول المشرعين كان زيوس (زاوش) الذى تصفه الرسالة بأنه «ابو البشر» . اما تعدد النواميس فيعود الى تعدد واضعيها . ولا يذكر الفارابي بين واضعى النواميس فضلا عن زيوس ، الا ابولون (انظر : ٨٦ ، ص ٣٧ ، ٤٠) . ويبدو انه لا يمكن ان يتطلع الى دور المشرع الا الافاضل الذين يتوخون الخير العام والسعادة الشاملة ، وذلك خلافا للمتشبهين باصحاب النواميس ، الذين يضعون النواميس «ليبلغوا بذلك مقاصدهم الرديئة» (٨٦ ، ص ٣٩) . ان واضعى النواميس هم البشر ، ولكن «ليس كل من يروم كذلك» . فالمشرع الحق هو «من خلقه الله وهياه لوضع النواميس» (٨٦ ، ص ٤٢) . وينبغى على واضع النواميس ان يؤثر على طباع الناس ، فيرسم لهم الاخلاق والافعال . و«تقويم» الطبائع يؤدى الى «تقويم» الاخلاق والسير . واساس الطبيعة البشرية هو اللذة والاذى ، فعليهما يجب ان يستند «تقويم» الناس . وينبغى على واضع النواميس ان يعمل بها اولا ، لكى يأمر بها من ثم . ولكنه يجب ان يختلف عن سائر الناس . فواضع النواميس ، متى كان جاهلا مثل القوم ، فانه لا يمكنه وضع

الناموس الذى ينفعهم ، وذلك مثل رئيس السكارى ، ان كان سكران مثلهم ، فان تدبيره لا يقع موقع الصواب .
وبتبدل النواميس يتبدل واضعوها ، الذين يخلفون لمن بعدهم «تذاكير» ، يرجع الناس اليها ، ولكن هذه التذاكير يصيبها القدم بمرور الزمن (انظر : ٨٦ ، ص ٧٢-٧٤) .

وينبغى ان يكون واضح النواميس واحدا ، «متفردا بالرئاسة» . ولكن هذا لا يستثنى وجود رؤساء آخرين ، اقل رتبة . بيد ان هذه الفكرة الواضحة تعاني فسى النص من بعض الغموض ، وذلك بسبب تعدد المصطلحات التى يستخدمها الفارابى . فضلا عن «واضع النواميس» : «الحاكم» ، «الرئيس» ، «السائس» . فالمفاهيم الثلاثة الاخيرة مرادفة الى حد كبير ، لمفهوم «واضع النواميس» ، اذ انه يقوم بوظائف الرئاسة التى تعبر عنها تلك المفاهيم . بيد ان تفرد واضح النواميس لا يعنى ، كما يؤكد الفارابى مرة اخرى ، نفى تعدد الحكام والرؤساء ، الذين يكونون بمثابة «الخدام» لواضع النواميس ، ويكونون متفاوتين فى الرتبة (انظر : ٨٦ ، ص ٦٠ - ٦٧) .

ويؤدى تجسد الناموس فى الحياة الى ظهور «المدينة الفاضلة» ، التى هى «المدينة على الحقيقة» . غير ان هذه المدينة ليست هى الموضع الذى يسمّى مدينة او مجمع الناس ، ولكن لها شروط : منها ان يكون اهلها قابلين لسنن السياسات وان يوجد لها مدبر الهى (اى عارف بالامور «الالهية» ، بمعنى الميتافيزيقية ، الفلسفية . - المؤلف) . وان يظهر فى اهلها من الاخلاق والعادات ما يحمد ويمدح ، وان يكون مكانها ملائما طبيعيا بحيث يمكن ان تجلب اليها الميرة التى يحتاج اليها اهلها وسائر ما لا غنى بهم عنه» . انها المدينة ، التى يعيها «الخير والسعادة» (٨٦ ، ص ٥٧) ، اللذان يحصلان بتوفر تلك الشروط الروحية والمادية الاساسية .

والمدينة الفاضلة على مراتب . ففيها رؤساء ومرؤوسون ، ملوك وعوام . ويشترط فى الرؤساء ان يتمتعوا ببجلة من الصفات . يذكر الفارابى منها تمام البدن وسلامة النفس .

وينوه بالمنفعة الكبيرة للبواب الموافق لذلك من «نواميس» افلاطون .

ورؤساء المدينة انفسهم على مراتب ، ويتوزعون حسب الاختصاصات . فمنهم «مدبر المدينة» ، والوزراء ، و«اهل التجارب» و«اصحاب الراى والتدبير» و«سواس البحر» و«رؤساء البر» . والتخصص ضرورى ، ذلك «ان السائس والمدبر الواحد لا يعرف رسوم هذه الاقاليم كلها وقوانينها وعاداتها» (٨٦ ، ص ٧٨) . فعلى واضح النواميس ان يعلم الحكام والرؤساء كيفية تدبير كل جماعة ، وكل واحد من الناس .

ولا يقدم الفارابى وصفا كاملا لتركيب الرعية وقوامها . وان كان يتحدث عن «اجزاء» المدينة و«اصنافها» . وفى ضوء اشاراته المتفرقة يمكن القول ان تقسيم اهالى المدينة يجرى عنده وفقا لمعايير مختلفة : من زاوية العمر - اطفال ، شبان ، كهول ؛ ومن زاوية الملكية - اغنياء ، فقراء ؛ ومن زاوية الاخلاق - افاضل ، اراذل (انظر : ٨٦ ، ص ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٩) . ومن زاوية الفطنة - اذكاء ، اغبياء ؛ ومن زاوية الوضع - احرار ، عبيد . كما ويتوزع السكان وفقا لوظائفهم . فهناك «اصحاب الحروب» ، والحفظة والحراس ، والخدم . ويصعب احيانا الوقوف على معيار التقسيم الذى يأخذ به الفارابى . وذلك عندما يتحدث ، مثلا ، عن «الفعلة» و«الصناع» و«اصحاب الزرع» و«سكان الاطراف» (٨٦ ، ص ٧٨) . وهو يأتى احيانا على ذكر فئات صغيرة ، مثل «ذابحى القرابين» و«اهل الصناعات التى يحتاج اليها لزيانة الاعياد» (انظر : ٨٦ ، ص ٧٦) .

وفى المدينة الفاضلة يلتزم كل بما يحترفه من المهن والصناعات . «فمن الواجب ان يستعمل بكل واحدة منها من يلىق بتلك الصناعة من اهل المدينة» (٨٦ ، ص ٧٩) . وينبى على مدبر المدينة ان يمنع الانتقال من صناعة الى اخرى من غير مبرر قوى ، حتى ويعاقب ، عند الضرورة ، من يقوم بذلك . وفى هذا التوزع الطوائفى لاهالى المدينة بالذات تتمثل المساواة ، التى تولد المحبة والصدقة . فالمساواة كما يحكى

الفارابى ناقلا رأى افلاطون « ليست فى جعل العبيد والاختساء فى رتبة الاحرار والافاضل » بل «هى فى ان ينزل كل منهما المنزلة التى يستحقها» (٨٦ = ص ٦٩) .

ان مهمة الحكام « فى عملهم لتطبيق الناموس » هو اسعاد الرعية . فيجب عليهم ان يلموا بكل امور الالهات ، بحيث لا يغيب شئ عنهم . اما صيغ مخاطبة الرعية والتاثير عليها فينبغى ان تكون قريبة من المدارك ومما يطاق « فانه ربما صعب على الناس فهم الشئ او عجزوا عن العمل به » فتصير صعوبة داعية لهم الى رفضه وباعثة لهم على تركه واطراحه» (٨٦ ، ص ٤٧) . فعلى الرئيس ان يكون كالطبيب الحاذق الرفيق ، الذى يقدم الى المريض ما ينفعه من الادوية فى اغذيته المألوفة المشتهة . ان المحبة والرفق والتشجيع يجب ان تكون هى الادوات الرئيسية فى التعامل مع الرعية . ويؤدى استعمالها الى الخضوع الطوعى ، الذى هو خير من الانقياد القسرى . والطوعية تميز حالة الانسان الحر ، اما العمل بناء على الاوامر فتلك قسمة العبيد (انظر : ٨٦ ، ص ٥٧ ، ٦٩ ، ٨٠) .

ولكن المحبة والرفق والتشجيع من طرف الحاكم ، والانقياد الطوعى من طرف الرعية ، لا تكفى لتدبير المدينة . فينبغى ايضا استعمال القهر والتغلب ، وذلك بهدفين - الاول - «تنظيف المدينة من الاشرار» ، الذين دأبهم وشألهم عناد الرؤساء ، والثانى - ليكون ذلك عبرة وعظة للاخيار ، فيقبلون النواميس والسنن بسهولة وهشاشة . وهنا قد يضطر الرئيس حتى الى الاستعانة باهالى المدن الاخرى على اهل مدينته (انظر : ٨٦ ، ص ٦٤ ، ٦٧) .

وعليه « فيمكن السوق الى السعادة عبر القهر . ويعود الفارابى الى هذا الموضوع بمناسبة طرحه لمسألة العلاقة بين الهدف الجميل والوسائل القبيحة (كالقتل والضرب والغرامة) ، التى «لعلها فى انفسها لا تكون جميلة» (٨٦ = ص ٨١) .

ومن هنا يأتى ازدواج موقف الفارابى من العنف . فالمشرع قد يحتاج اليه اذا كان اهالى المدينة ليسوا «اخيارا جيدي

الطبع» ، وذلك لتطويعهم لما فيه خيرهم . وعندئذ يكون العنف «محمودا» ، و«مرضيا جدا» . ولكن العنف مذموم عندما لا يتوخى غاية فاضلة . بيد ان العنف ، بحسب ذاته ، فعال . فبواسطته يمكن «تقويم» الاهالي باسرع مدة . ولكن فعاليته هذه ليست مطلقة ، كما ان التغلب للعبيد والاشرار والقهر لهم انما هو في غاية الجودة ، فان التغلب والقهر للحرار والافاضل هو في غاية الرداءة (انظر : ٨٦ ، ص ٥٨) . وهكذا تبقى مسألة الغاية والوسيلة مفتوحة للنقاش . . .

واخيرا ينظر الفارابي في مختلف المسائل الخاصة بتنظيم المدينة : تخطيطها ، والعناية بامر المياه ومجاريها ، وانشاء المستودعات والمعابد ، ووضع المكاييل والموازين ، ورسم الفروض كالزكوات والخراجات والجزية ، وتنظيم القضاء ، وامر الجرائم والعقوبات ، وترتيب الاعياد ، وتشجيع التجارة ، وضبط تداول النقود .

القد توقفنا اعلاه عند مؤلفين للفارابي ، تبرز فيهما ، وبكل وضوح ، الخطوط الرئيسية والاساسية لتأثير الافكار الاجتماعية-السياسية الافلاطونية عليه . ولكن ثمة سؤالا ، يبقى بدون جواب كاف : ما هو مدى تأثير ابي النصر بكتاب افلاطون «السياسة» (المعروف بـ«الجمهورية») ؟ ان كل الباحثين ، الذين درسوا فكر الفارابي ، يصبون اهتمامهم في اتجاه رصد نقاط التشابه والاختلاف بين مؤلف افلاطون هذا وبين كتاب الفارابي «آراء أهل المدينة الفاضلة» .

لا شك في ان الفارابي كان على معرفة بـ«سياسة» افلاطون ، المكرسة ، كما يقول ، للمدينة التي يترأسها فيلسوف ، والتي فيها «العدل بالحقيقة والخيرات بالحقيقة» ، وفيها كل ما هو ضروري لتحصيل الانسان للسعادة (انظر : ٨٧ ، ص ٢٣-٢٤) . ولكن ما هو مدى عمق معرفة الفارابي بهذا المؤلف ؟ هل تعرف عليه من خلال تلخيص حنين بن اسحق الذي يذكره ابن النديم، ام من خلال شرح ثاون (القرن الثاني للميلاد) ؟ ثمة باحثون يرجحون الاحتمال الثاني ، بينهم عبد الرحمن بدوي

(انظر : ١٤١ « ص ٢٩-٣٠) ، الذى يذهب الى ان الفارابى فى كتابه «فلسفة افلاطون واجزاؤها . . .» ، حيث يبسط مضمون «سياسة» افلاطون ، قد استقى من كتاب ثاون «مراتب قراءة كتب فلاطن (اى افلاطون . - المؤلف) واسماء ما صنفه» ، وهو كتاب مفقود اصله اليونانى . ومما يرجح هذا الافتراض اولا ، التطابق الكبير فى عنوانى مؤلفى الفارابى وثاون ، وثانيا ، ان مضمون مؤلف الفارابى يتوافق مع المبدأ الذى يعتمد عليه ثاون فى مؤلفه وثبته فى عنوانه : فالفارابى يتتبع ترتيب وترابط كتب افلاطون ، موليا اهتماما خاصا لتسمياتها . ومن شأن هذا ان يفسر جزئيا حقيقة اننا لا نجد لدى ابي النصر ذكرا لافكار افلاطونية ، كان ينبغي لها ان تلفت انتباهه . ومن ذلك انه لا يتطرق ابدا الى مشكلة مشاعية النساء والاطفال والاملاك (انظر : ١٦٠ ، ص ٦١-٦٢) .

بيد ان ما يعنينا هنا هو الاستنتاج التالى . فان مؤلفات افلاطون ، فى الصورة التى كانت معروفة عليها للفارابى ، قد زودته سواء بالفكرة العامة او ببعض تفاصيل المدينة الفاضلة ، التى يضمن قيامها السعادة الشاملة .

«المعلم الثانى» والفكر اليونانى (ارسطو وغيره)

لقد منحت الفلسفة اليونانية الفارابى الايمان بوحدة الكون . ثم ان الاهتمام بالانسان وسعادته فى المدينة الفاضلة كان لا بد ان يؤدي به الى ضرورة تقضى الوجود كله كتمهيد لمبحث السعادة . فهو يذهب « فى رسالته «فلسفة ارسطوطاليس» » الى ان الانسان جزء من الكون . واذا كنا نريد ان نقف على غايته فى العالم وسبل تحصيل هذه الغاية « سيكون علينا الوقوف على غاية العالم وبنيتة . بعبارة اخرى : ان الالمام بالانسان وبالكمال الانسانى يتطلب الالمام بالكون واجزائه (انظر : ٩٤ ، ص ٢٢٩) .

ومن هذه الرؤية ينبع الايمان بوحدة المعرفة البشرية .
بتكامل جهود مختلف المفكرين . ومن المعروف ان ابا النصر عمل
للتوفيق بين مذهبى افلاطون وارسطو فى مؤلفه الشهير «الجمع
بين رأى الحكيمين افلاطون الالهى وارسطو» (انظر : ٨١) .
ويذهب الرأى الشائع فى الدراسات الاسلامية الى ان اعتقاد
الفارابى الخاطى بصحة نسب «اثولوجيا» الى ارسطو قد لعب
دورا حاسما فى ايمانه بوحدة هذين المفكرين . ولكننا نوهنا
اعلاه بان كتاب «الجمع . . .» قد وضع ، فى معظمه ، استنادا
الى مؤلفات منحولة .

ولكن للمشكلة جانبا آخر . وبادى ذى بدء ينبغى التنويه
بان الفارابى ، كما يتضح حتى من تسمية الرسالة ، لا يتحدث
عن «وحدة» مذهبى الفيلسوفين ، وانما عن «الجمع» بينهما .
فان التوجه الاساسى للرسالة يتمثل بالذات فى ان بالامكان الجمع
بين المذهبين ، حتى ومن الضرورى الجمع بينهما ، وذلك لرسم
لوحة موحدة للعالم . ففرض الحكيمين ، افلاطون وارسطو ،
واحد ، كما يقول الفارابى فى رسالة «تحصيل السعادة» (انظر :
٨٥ ، ص ٣٤٩) . ثم ان النزوع للنظر الى آراء الفلاسفة
المختلفين على انها مكملة بعضها . لآخر يتجلى ايضا فى مؤلف
الفارابى «رسالة فى اعضاء الانسان» ، حيث يعمل للجمع بين
تصورات ارسطو وتصورات جالينوس حول بنية الانسان ،
وكذلك بين آراء جالينوس وآراء ابقراط .

بيد ان المثال الاخير ليس الا تجليا للنزعة العامة . فالتوجه
الرئيسى كان يقوم فى النظر الى كبار الفلاسفة اليونانيين على
انهم مكملون احدهم لآخر . واذا كان افلاطون ، عند الفارابى ،
قد «دوّن السياسات وهذبها ، وبين السيرة العادلة والعشرة
الانسية المدنية» (٨١ ، ص ٤٨) . فان ارسطو ، عنده ، يقدم
ما هو بمثابة التمهيد الميتافيزيقى للفلسفى «العلم المدنى» .
(وهنا ينبغى الاخذ بالحسبان ان مذهب ارسطو ، كما تصوره
الفارابى ، كان مصطبغا بالاflatونية المحدثه) . وعليه فيمكن
النظر الى آراء هذين الفيلسوفين عن المجتمع المدنى على انهما

علمان متكاملان = احدهما عملي والاخر نظري . اما العلوم الباقية فهي تكملية لهذين العلمين وشرح لهما . ومن شأن «العلم المدني» ان يعطى مبادئ ، تفسر القضايا الميتافيزيقية . اما العلوم = مثل علم الاعضاء وغيره ، فتساعد في فهم كيفية تشكل ليس فقط المدينة ، بل والكون كله . . .

كان الفارابى باجماع الباحثين ، اول الفلاسفة العرب الاسلاميين الذين وضعوا مذهباً اجتماعياً-سياسياً اصيلاً . ومما يدل على ذلك عرضه ونقده لعدد من المذاهب حول الحياة الاجتماعية ، حول ارتباط الناس فيما بينهم (انظر : ٨١ ، ص ١٥٣-١٥٦) .

فهناك ، اولاً ، «مذهب التنافر» . ويرى اصحابه «انه لا تحاب ولا ارتباط ، لا بالطبع ولا بالارادة ، وانه ينبغي ان يبغض كل انسان كل انسان ، وان ينافر كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط اثنان الا عند الضرورة ، ولا ياتلفان الا عند الحاجة» .

ويتصل بذلك ما يراه آخرون من ان المتوحد لا يمكنه ان يقوم بكل ما به اليه حاجة دون ان يكون له موازرون ومعاونون . يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج اليه ، فقالوا بالاجتماع .

والاجتماع ، فى الحالتين كلتيهما ، يقوم على «القهر» . ويرفض الفارابى «مذهب القهر» هذا الذى يذهب الى انه طالما يحتاج الانسان الى موازرين فانه «يقهر قوما ، فيستعبدهم ، ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم ايضا» . ويتسع نطاق القهر هذا اتساع الدوائر على سطح ماء القى فيه بحجر ، فيشمل الاستعباد فئات جديدة وجديدة . يصيرهم القاهر آلات ، و«يستعملهم فيما فيه هواه» . وعليه ، فتبعا لهذا المذهب ، يكون الاجتماع ارتباطاً بين قاهر ومقهور .

والمذهب الثانى هو ما يمكن تسميته بمذهب «النسب المشترك» . فتبعا له ، يكون ارتباط الناس وتحابهم واتلافهم نتيجة «الاشتراك فى الولادة من والد واحد» . وبالاتفاق مع ذلك ، يكون الائتلاف والتنافر تبعا لدرجة قرب الابناء وبعدهم . فكلما كانت القرابة اخص كانت الرابطة اقوى ، وبالعكس . ولكن

حتى المتباعدين في النسب يتآزرون عند الضرورة ، كما لدفع شر يدهمهم ، ولا يستطيعون دفعه الا باجتماع جماعات كثيرة . ومن الوان هذا المذهب يأتي القول بان الارتباط هو بالتزواج (التصاهر) بين جماعتين مختلفتين .

وعلى النقيض من المذهب الاول ، «مذهب التنافر» ، يرى انصار «مذهب التحاب» ان ارتباط الناس هو «بالايمان والتحالف والتعاهد» ، «فتكون ايديهم واحدة» في ان يفلبوا غيرهم وفي ان يدافعوا عن انفسهم .

وهناك قوم ، يرون ان الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية ، والاشترار في اللغة واللسان ، وان تباين الامم يكون بتباين هذه الثلاث .

وثمة من يذهب الى ان الارتباط هو بالاشترار في المنزل ، فالمساكن ، فالسكة ، فالمحلة ، فالمدينة ، فالصقع الذي فيه المدينة .

ومن دواعي الأسف ان الفارابي لا يأتي على ذكر اصحاب المذاهب التي يرفضها . ولكن مقارنتها بالفكر الاجتماعي والسياسي اليوناني تبين عن وجود الكثير من الشبه بين الآراء المذكورة وبين افكار مختلف الفلاسفة اليونانيين . فالسفسطائي افرازيماخوس (النصف الثاني من القرن الخامس - اوائل القرن الرابع ق.م.) يرى ان السلطة في الدولة تقام لما فيه مصلحة الاقوى . ويذهب السفسطائي انتيفونتوس (النصف الثاني من القرن الخامس ق.م.) الى ان القوانين والتشريعات تكون نتيجة التعاقد بين الناس . ويؤكد السفسطائي هيبياس (النصف الثاني من القرن الخامس ق.م.) ان الناس من طبيعة واحدة . اما بخصوص المصدر الذي استقى منه الفارابي معلوماته عن هذه المذاهب ، وكذلك وصفه لها - غير المبرر احيانا - بانها «آراء اهل المدن الضالة» ، فتجدر الاشارة الى ان افلاطون يعرض لهذه المذاهب وينتقدها في محاوراته (انظر ، مثلا : بروتاغوراس ، ٣٣٧ د ، السياسة ، ٣٣٨ ج ، وغيرهما) .

وثمة مناهل اخرى ، استقى منها الفارابي آراءه الاجتماعية .

ولكنها غير مدروسة كفاية . فمن ذلك ما يشير اليه الباحثون من تأثره بالرواقية . وهنا يمكن التنويه بالتشابه بين فكرة اكريسيبوس عن فناء انفس الاشراق بموت ابدانهم وبين قول الفارابى بتحلل انفس سكان المدن الجاهلة بعد موتهم . كما وينبغى مزيد من التقصى لمسألة امكانية القراءة الفكرية بين الفارابى وبين اخوان الصفا ، الذين عاشوا فى عصره (سنحدث عن ذلك ادناه) . بيد ان ثمة امرا لا يرقى اليه الشك : ان ثقافة الفارابى الفلسفية والعلمية الواسعة قد اتاحت له وضع مذهب اصيل ومتكامل ترك بصماته على مجمل التطور اللاحق للفلسفة العربية الاسلامية .

كيفية تحصيل السعادة : القسم النظرى

العالم والانسان

ان للعالم مبدأ ، سببا اولاً ، هو «الموجود الاول» . ووجود الاول وجود مطلق ، كامل ، سمرمدى . وليس للموجود الاول سبب لوجوده . فلا يحتاج فى قوام وجوده الى شئ خارجى . وفى الحقيقة ، سيكون من عدم الدقة الحديث عن شئ «خارجى» بالنسبة له . ذلك انه من طبيعة غير مادية . ولا يملك صورة ، ولا يحوطه المكان (انظر : ٧٩ ، ص ٦١-٦٢) .

والاول يعطى الوجود ، الذى لا يختلف عن وجوده الذاتى الا من حيث كونه ذا سبب خارجى . للموجودات الثوانى وللعقل الفعال . والموجودات الثوانى تسعة ، يفيض (يصدر) اولها عن الموجود الاول ، اما الباقي فتتولد احدها عن الآخر . فالموجودات الثوانى «تتجهر» . فتلزم عنها الكرات (الافلاك) السماوية التسع : السماء الاولى ، فالكواكب الثابتة ، فزحل ، فالشمس ، فالمرىخ ، فالشمس ، فالزهرة ، فعطارد ، فالقمر . وتحت فلك القمر يتوضع عالمنا الارضى (٧٩ ، ص ٦١-٦٢) .

وعن آخر الموجودات الثوانى يتولد «العقل الحادى عشر» ، او «العقل الفعال» ، الذى يختلف عن باقى العقول بانه لا يتجوهر . فليس ثمة فلك يقابله . والعقل الفعال هو دون الموجود الاول والعقول الاخرى ، وان كان من المتعذر نعتة بأوصاف ، مثل «فوق» و«تحت» . فكل ما فى الامر انه «اقرب» الى عالمنا الارضى ، وذلك بخلاف العقول الاخرى ، «البعيدة» عنه . واذا كان الموجود الاول لا يعقل الا ذاته ، وكان كل من العقول الثوانى يعقل ذاته ويعقل الموجود الاول . فان العقل الفعال يعقل ذاته ويعقل الموجود الاول وجميع الموجودات الثوانى وكل ما تحت فلك القمر .

وتتمتع هذه النقطة باهمية حاسمة من اجل فهم مذهب السعادة عند الفارابى . فسوف نرى ادناه ان بلوغ الانسان (وبعبارة ادق - النفس الناطقة ، اى العاقلة) درجة العقل الفعال تضمن له المعرفة الحقبة بالموجودات كلها ، بما فى ذلك معرفة الموجود الاول . ويمثل هذا النوع من المعرفة ضمانة «السعادة القصوى» . اما تحصيل هذه السعادة فلا يتم الا بتوسط العقل الفعال .

اما عالم ما تحت فلك القمر فيتألف «من الاجسام الطبيعية من الاسطقسات ، مثل النار والهواء والماء والارض ، وما جانسها من البخار واللهيب وغير ذلك ؛ والمعدنية ، مثل الحجارة واجناسها ، والنبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق» (٧٩ ص ٦٣) . ومن الجلى ان موجودات عالمنا الارضى تتفاوت فيما بينها بدرجة الكمال . فاخصها المادة الاولى المشتركة ، والافضل منها الاسطقسات ، وهكذا حتى الانسان ، «الحيوان الناطق» ، الذى «ليس بعده ما هو افضل منه» (٧٩ ص ٦٦) .

ولكن هذه اللوحة ليست لوحة تصنيفية فحسب . فهى تعكس الترقى فى حدوث الموجودات (انظر : ٧٩ ص ٧٦-٩١) . وفى نهاية المطاف يمكن النظر الى كافة الموجودات فى عالم ما تحت فلك القمر على انها حصيلة التعقد المتزايد للخلائط المادية ، التى تتكون ، اول الامر ، من العناصر (الاسطقسات) الاربعية

(انظر : ٧٩ ، ص ٧٧) . ثم ان وصف الفارابى هذا لـ«عالمنا» ، كما يسميه ، هو ، فى الوقت ذاته ، تعبير عن واقع هرميصة الموجودات ، حيث «تعاون» الاشكال الدنيا منها الاشكال الاعلى منها ، وذلك على غرار تعاون اعضاء البدن .

وتلعب الاجسام السماوية وحركاتها وتأثيرها بعض على بعض وعلى العمليات الارضية دورا حاسما فى سيورة موجودات ما تحت فلك القمر (انظر : ٧٩ ، ص ٧٧-٧٩) .

ويشكل الناس جزءا من هذا العالم الطبيعى . ويذهب الفارابى الى ان «الامة تتميز عن الامة بشيئين طبيعيين : باخلاق الطبيعىة والشيم الطبيعىة ، وبشيء ثالث وضعى وله مدخل ما فى الاشياء الطبيعىة ، وهو اللسان ، اعنى اللغة التى بها تكون العبارة» (٨٢ ، ص ٧٠) .

ويرسم ابو النصر لوحة كاملة للوجود البشرى فى عالم الاجسام الطبيعىة ما تحت فلك القمر . «فالسبب الطبيعى الاول فى اختلاف الامم فى هذه الامور (الثلاثة) اشياء : احدها اختلاف اجزاء الاجسام السماوية التى تسامتهم من الكرة الاولى ، ثم من كرة الكواكب الثابتة ، ثم اختلاف اوضاع الاكر المائلة من اجزاء الارض وما يعرض لها فى القرب والبعد . ويتبع ذلك اختلاف اجزاء الارض التى هى مساكن الامم . فان هذا الاختلاف انما يتبع من اول الامر اختلاف ما يسامتها من اجزاء الكرة الاولى ، ثم اختلاف ما يسامتها من الكواكب الثابتة . ثم اختلاف اوضاع الاكر المائلة منها .

ويتبع اختلاف اجزاء الارض اختلاف البخارات التى تتصاعد من الارض . وكل بخار حادث من ارض فانه يكون مشاكلا لتلك الارض . ويتبع اختلاف البخار اختلاف الهواء واختلاف المياه من قبل ان المياه فى كل بلد انما تتكون من البخارات التى تحت ارض ذلك البلد . وهواء كل بلد مختلط بالبخار الذى يتصاعد اليه من الارض . وكذلك يتبع ايضا اختلاف ما يسامتها من كرة الكواكب الثابتة واختلاف الكرة الاولى واختلاف اوضاع الاكر المائلة اختلاف الهواء واختلاف المياه . ويتبع هذا اختلاف

النبات واختلاف انواع الحيوان غير الناطق ، فتختلف اغذية الامم . ويتبع اختلاف اغذيتها اختلاف المواد والزرع التى منها يتكوّن الناس الذين يخلفون الماضين . ويتبع ذلك اختلاف الخلق واختلاف الشيم الطبيعية . وايضا فان اختلاف ما يسامت رؤوسهم من اجزاء السماء يكون ايضا سببا لاختلاف الخلق والشيم بغير الجهة التى ذكرت . وكذلك اختلاف الهواء ايضا يكون سببا لاختلاف الخلق والشيم بغير الجهة التى ذكرت .

ثم يحدث من تعاون هذه الاختلافات واختلاطها امتزاجات مختلفة تختلف بها خلق الامم وشيمها» (٨٢ ، ص ٧٠-٧١) . ولكن هذه العوامل لا تكفى ، فى رأى الفارابى ، لتفسير كافة الكمالات . فللناس سمات وكمالات اخرى . «وما يبقى بعد ذلك من الكمالات فليس من شأن الاجسام السماوية ان تعطيه ، بل ذلك من شأن العقل الفعال» (٨٢ ، ص ٧١) .

سعادة الانسان العاقل

يقتفى الفارابى اثر سقراط وافلاطون وارسطو ، فيشير الى حياتين للانسان . فالحياة الاولى هى التى تحتاج فى قوام ذاتها الى التغذية وغيرها من الامور الخارجة عن الانسان . وبهذه الحياة يمكن للانسان تحصيل «الكمال الاول» ، الذى هو فعل افعال الفضائل كلها . ويؤكد الفارابى هنا ان هذا الكمال ليس فى توفر الفضائل نفسها كملكات ، بل فى العمل وفقا لها (٩٠ ، ص ٤٥-٤٦) .

وعندما يتحدث الفارابى عن الحياة الثانية ، فانه لا يقصد الحياة فى العالم الآخر ، بعد الموت ، وانما يقصد الحياة «العليا» ، التى يمكن للانسان ان يعيشها وهو على الارض . وهذه الحياة لا تحتاج فى قوامها بذاتها الى اشياء خارجة عنها ، وانما هى مكتملة بذاتها (انظر : ٩٠ ، ص ٤٥) ، وبها يحصل

الانسان «الكمال الاخير» . وتحصيله هذا يتم في عالمنا الدنيوي فقط . فالمدينة الفاضلة «هى التى يتعاون اهلها على بلوغ الكمال الاخير ، الذى هو السعادة القصوى» (٩٠ ، ص ٤٦) .
وينسب الفارابى الى الآراء الباطلة ، الى آراء اهل «المدن الجاهلة» . مذهب من يعتقد «ان ههنا سعادة وكمالا ، يصل اليه الانسان بعد موته وفى الحياة الاخرى ؛ فان ههنا فضائل وافعالا فاضلة فى الحقيقة يفعلها لينال بها السعادة بعد الموت» (٧٩ ، ص ١٦٦-١٦٧ ؛ وانظر : ٩٠ ، ص ٨٦) .

وعليه ، فان السعادة ، فى رأى الفارابى ، ليست السعادة الدينية التقليدية ، التى تتصل بالآخريات الحسية ، من نعيم وجيم وما اليهما . ولكن السعادة ، فى الوقت ذاته ، لا تحصل فى عالم المادة ، ذلك ان النفس ينبغى عليها ان تتحرر من سلطة البدن لكى تبلغ «الكمال الاخير» الذى هو «السعادة القصوى» . وهنا يستدرك الفارابى . فينوه بصعوبة هذا الرأى وبكونه غير مألوف . «فتفهم حالة النفس هذه وتصورها عسير غير معتاد» (٧٩ ، ص ١٣٥ ؛ وانظر : ٨٢ ، ص ٨٢) . فبوسع النفس ان تبلغ «الكمال الاخير» و«السعادة القصوى» سواء اكانت نفس الحى او الميت . فماذا يعنى الفارابى بهذا القول غير المألوف ؟

يرى الفارابى ان «القوة الناطقة» ، التى للنفس ، هى «عقل بالقوة» ، «عقل هيولانى» . ويحصل عليها الانسان منذ الولادة ، وذلك فى صورة «هيئة ما فى مادة معدة لان تقبل رسوم المعقولات» (٧٩ ، ص ١٠١) . فالقوة الناطقة ليس لها ان تصير من تلقاء نفسها عقلا بالفعل ، يعقل «المعقولات بالفعل» . وليس لها تقبل رسوم المعقولات من الاشياء المادية التى هى معقولات بالقوة . فلكى تنتقل من القوة الى الفعل تحتاج الى شئ آخر ، الى ذات ما ، يحول «العقل المنفعل» الى «عقل بالفعل» . وهذا «الشئ الاخر» هو العقل الفعال ، الذى منزلته من العقل الهيولانى منزلة الشمس من البصر ، فالشمس تجعل الاشياء ، التى هى بالقوة مبصرة (فى حال غياب الضوء) ، مبصرة بالفعل (بفضل

انارتها بالضوء) . ان العقل الفعال يصيّر العقل بالقوة لدى الانسان عقلا بالفعل ، ويصير الاشياء ، التي هي معقولة بالقوة ، معقولة بالفعل (انظر : ٧٩ ، ص ١٠٢-١٠٣) .

وعلى هذا النحو تغدو النفس شيئا «مفارقا» ، اى انها تصل الى حالة ، لا تكون معها القوة الناطقة ، التي صارت عقلا بالفعل ، بحاجة الى الجسم والحواس البدنية كإركان للمعرفة ووسائط لحياة القوة الناطقة . فهي «تتصل» عندئذ بالعقل الفعال . وهذا الاتصال هو ، بمعنى ما ، «تعال» (transcensus) ، انتقال للنفس من «عالم الكون والفساد» الى «عالم العقل» (او «العالم المعقول») . وبذلك تغدو النفس خالدة ، وذلك بمشاركتها في خلود العالم المعقول ، الموجود دوما وابدا ، والذي لا يعتريه كون ولا فساد . ولكن خلود النفس هذا ليس انفصالا لها عن البدن ، فانفصالها يعنى الموت (وقد رأينا اعلاه رفض الفارابي لمثل هذا الرأي) . فان بوسع النفس ادراك الخلود ، بالمعنى المذكور ، اثناء حياة الانسان ايضا . تلك هي «الحياة الاخيرة» ، «الكمال الاخير» . اما الانفس ، التي لا تصل الى هذه المرتبة ، فتتحل ، بعد موت البدن ، الى العناصر (الاسطقسات) الاولى . (انظر : ٧٩ ، ص ١٤٢) .

ان سيرورة النفس مفارقة وخالدة تضمن بلوغها المعرفة المطلقة الحقّة ، «عقلها» للموجودات كلها . وهذه المعرفة ممكنة بفضل العقل الفعال ، الذي لا يقتصر دوره على «انارة» موجودات عالمنا الارضى ، على جعلها معقولات . فالعقل الفعال يعقل ايضا «الموجود الاول» ، و«العقول الثواني» ، كما ويعقل ذاته . ومن هنا فان مشاركة النفس في العقل الفعال هي التي تتيح لها ادراك ما لديه من معرفة سرمدية ، ثابتة لا تتغير .

والمعرفة الحقّة هي ، قبل كل شيء ، معرفة المعقولات الاول . وهذه الاخيرة ثلاث اصناف : صنف اوائل «الهندسة العلمية» ، وصنف اوائل يوقف بها على الجميل والقيبح في افعال الانسان ، وصنف اوائل تستعمل في المعرفة باحوال الموجودات ، التي ليست من فعل الانسان ، وذلك مثل السموات والسبب الاول

وسائر المبادئ الاخر ، وما من شأنه ان يحدث عن تلك المبادئ*
(انظر : ٧٩ ، ص ١٠٣) . ان هذا النوع من المعرفة هو معرفة
حقة («علم بالحقيقة») ، ولذا فانها سرمدية («فى الزمن كله») ،
فلا تتغير . وكمثال عليها يأتى اليقين بان «الثلاثة عدد فردى» .
وهذا المثال يتعلق على ما يبدو ، باوائل «الهندسة العلمية» ، اى
بالحقائق الرياضية . ولا يمكن للمعرفة الحقة ، الاصيلية ، ان
تكون تصورا عما هو غير سرمدى ، عن الاشياء العابرة ، التى
تتغير وتزول .

ثم ان النفس البشرية الفردية ، بمشاركة فى المعرفة
السرمدية التى لا تتبدل ولا تتغير ، لا تغدو خالدة فحسب ، بل
وتصير متطابقة مع باقى النفوس الفردية التى بلغت «الكمال
الاخير» وتعيش «الحياة الاخيرة» . ويمكن تفهم هذه الموضوعية
فى ضوء ما يحكيه الفارابى عن نفوس رؤساء المدن الفاضلة .
فلو اجتمع هؤلاء معا فانهم يكونون «كملك واحد» لاتفاق ههم
واغراضهم واراداتهم وسيرهم . واذا توالوا فى الازمان واحدا
بعد آخر ، فان نفوسهم تكون كنفس واحدة» (٨٢ ، ص ٨٠) .
وبما ان نفوس مختلف فئات اهالى المدينة الفاضلة (وسنعود
الى ذلك ادناه) متطابقة فى اطار كل فئة منها ، فانها تتصل
بعضها ببعض من جيل الى آخر . وكلما ازداد عدد هذه النفوس ،
التى تتصل بعضها بالآخر ، تضاعفت درجة التذاذ وسعادة كل
منها (انظر : ٨٠ ، ص ٨٢) . تلك هى الخطوط العامة للوحة
تحصيل «السعادة القصوى الحقيقية» (نفس المرجع) .

ان العمليات التى تحدثنا عنها اعلاه (المفارقة ، الاتصال ،
تضاعف السعادة) ، تمثل ، اذا صح التعبير ، الجانب النظرى من
المسألة . اما الجانب العملى منها فيقوم فى التدليل على سبل
وطرق تحصيل السعادة القصوى المذكورة .

وهنا فصل الى الموضوعية المحورية فى مذهب الفارابى كله : لا
يمكن للناس تحصيل السعادة القصوى الا فى المدينة الفاضلة
(انظر : ٧٩ ، ص ١١٧-١١٨) . ففى هذه المدينة بالذات لا
يقعد الناس بانتظار تأثير العقل الفعال ، وانما يداومون على

الافعال التي «تقوى جزء النفس المعدّ بالفطرة للسعادة ، وتصيرّه بالفعل وعلى الكمال» (٨٢ ، ص ٨١) . ولكن هذا يتطلب معرفة ما هي السعادة ، وكيف يتم تحصيلها ، وليس هذا بميسور كل انسان . ولذا يحتاج الناس الى «من يعرفهم جميع ذلك وينهضهم نحو فعلها» ، اي فعل الاعمال المؤدية الى السعادة (٨٢ ، ص ٧٨) . ومن هنا ينبغي ان يقوم بين الناس ارتباط من نوع خاص ، هو ارتباط العالم بالمتعلم ، او المرشد بالمريد . وبما ان الناس متفاوتون في قدراتهم ، فانهم يتوزعون الى فئات تبعا لذلك . وفي هذا الاطار يمكن للبعض ان يكونوا متعلمين ومعلمين ، رؤوسين ورؤساء ، في حين يكون آخرون رؤساء فقط او رؤوسين فقط . ومن شأن هذا كله ان يؤدي الى اقامة علاقات دينامية بين الناس ، الى انشاء الاجتماع الهادف الى تحصيل السعادة القصوى ، الذي هو «المقصود بوجود الانسان» (٨٢ ، ص ٧٨) .

كيفية تحصيل السعادة : القسم العملي

المدينة الفاضلة بديلا للواقع

ان المدينة الفاضلة ، عند الفارابي ، هي «المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة» (٧٩ ، ص ١١٨) . وبهذا التعاون على تحصيل السعادة الحقّة ، كما يفهمها ابو النصر ، تفترق المدينة الفاضلة عن باقي الاجتماعات البشرية .

ويتوقف الفارابي مفصلا عند «مضادات المدينة الفاضلة» (انظر : ٧٩ ، ص ١٣١ وما بعدها) . فالمدينة الفاضلة تضادها «المدينة الجاهلة» (او الجاهلية) ، و«المدينة الفاسقة» ، و«المدينة الضالة» .

والمدينة الجاهلة على انواع ، منها «المدينة الضرورية» و«المدينة البدالة» و«مدينة الخسة» و«مدينة الكرامة» و«مدينة التغلب» و«المدينة الجماعية» . وفي ضوء اوصاف هذه المدن تبرز اوصاف المدينة الفاضلة كنقيض لها .

فالمدينة الفاضلة ليست اجتماعا للناس ، الذين قصدهم التعاون على ما هو ضروري لقوام الابدان ، كما هو حال اهل «المدينة الضرورية» .

والمدينة الفاضلة ليس قصد اهلها التعاون على بلوغ اليسار والثروة كفاية في الحياة ، كما هو شأن «المدينة البدالة» (انظر : ٨٢ ، ص ٨٨-٨٩) .

والمدينة الفاضلة لا يجتمع اهلها بقصد التمتع بالملذات ، من المأكول والمشروب والمنكوح ، كما يجتمع اهل «مدينة الخسة» (انظر : ٨٢ ، ص ٨٩) .

والمدينة الفاضلة لا يكون هم اهلها التعاون للاشتهار والابهة والعظمة ، وهي مقصود اهل «مدينة الكرامة» (انظر : ٨٢ ، ص ٨٩-٩٠) .

والمدينة الفاضلة لا ترمى الى قهر غيرها واستعباد اهلها ، كما هو قصد «مدينة التغلب» (انظر : ٨٢ ، ص ٩٤-٩٩) .

والمدينة الفاضلة ليست اجتماعا فوضويا ، لا رئاسة ولا تعاون هادفا فيه ، فيكون اهلها احرارا ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، كما في «المدينة الجماعية» . سادس انواع «المدينة الجاهلة» وآخرها (انظر : ٨٢ ، ص ٩٩-١٠٣) .

وليست المدينة الفاضلة «مدينة فاسقة» . يعرف اهلها مبادئ الموجودات . ويتصورون ما هي السعادة الحقّة وكيف تحصل ، ويؤمنون بهذا كله ، ولكنهم في افعالهم يسلكون سلوك اهل المدن الجاهلة (انظر : ٨٢ ، ص ١٠٣) .

وليست المدينة الفاضلة مدينة . يكون فيها اهلها على تصورات باطلة عن السعادة . ويتصرفون وفقا لهذه التصورات ، فلا يصلون ابدا الى السعادة . وذلك شأن «المدينة الضالة» (انظر : ٨٢ ، ص ١٦٤) .

ان مفتاح تصنيف الاجتماعات البشرية عند الفارابي (انظر اللوحة العامة ادناه) يتمثل في اعتماد معيارين : يتم على اساسهما تقسيم المدن : اولا ، الموقف من معرفة السعادة الحقّة ، وثانياً ، الموقف من العمل وفقاً لهذه المعرفة .

اللوحة العامة لتصنيف المدن عند الفارابي

الموقف من السعادة	الجاهلة	الفاسقة	الضالة	الفاضلة
المعرفة بالسعادة الحقّة	+	+	-	+
العمل وفقاً للمعرفة بالسعادة الحقّة	+	-	-	+

وهنا ترمز العلامة (+) الى امتلاك المعرفة الحقّة من السعادة والسلوك القويم الذي يهدف الى السعادة ويؤدي اليها ؛ وترمز العلامة (-) الى عدم توفر تلك المعرفة وذلك السلوك ؛ وترمز العلامة (+) الى امتلاك آراء باطلة من السعادة والى سلوك خاطئ ؛ يهدف الى السعادة الباطلة ، فلا يؤدي الى السعادة الحقيقية .

فالفارابي ينطلق في تصنيفه من ان المدن الجاهلة ، كما يتصورها ، هي التي ليست لديها اية معرفة عن السعادة الاصيلية ، ولذا فليست لديها اية افعال موجّهة لتحصيلها . اما «المدن الفاسقة» فلديها معرفة عن السعادة ، ولكن سلوكها وعملها لا يتوافق مع هذه المعرفة . و«المدن الضالة» هي تلك المدن ، التي لديها تصور عن السعادة ، ولكنها تصورات باطلة ، ولذا فان افعال اهلها ، الموافقة لهذه التصورات ، لا تؤدي الى السعادة ، بل تبعد عنها . ومن هذا التصنيف يلزم

بجلاء ان المدينة الفاضلة هى اجتماع للناس ، يتمتعون بمعرفة دقيقة عن السعادة الحقّة وسبل تحصيلها ويعملون وفقا لهذه المعرفة .

المبادئ العامة لتنظيم العالم

يقسم الفارابى الاجتماعات البشرية الى كاملة وغير كاملة (٧٩ ، ص ١١٧-١١٨) . والكاملة ثلاث : عظمى - اجتماع الجماعة كلها فى المعمورة ، ووسطى - اجتماع امة فى جزء من المعمورة ، وصغرى - اجتماع اهل مدينة فى جزء من مسكن امة . وغير الكاملة هى القرية والمحلة والسكة والمنزل . «والخير الافضل والكمال الاقصى انما سينال أولا (التشديد - المؤلف) بالمدينة ، لا بالاجتماع الذى هو انقاص منها» (٧٩ ، ص ١١٨) .

وينظر ابو النصر الى المدينة على انها ، من حيث الحجم ، اقل الاجتماعات البشرية ، التى تتميز بالكمال والاكتفاء الذاتى . ومن هذا الاجتماع بالذات يجب ان يبدأ اجتماع هذه او تلك من الامم ، ومن ثم العالم كله . فالفارابى لا يتحدث فقط عن المدينة الفاضلة ، بل وعن «الامة الفاضلة» و«المعمورة الفاضلة» .

وعليه ، فما يوجد على ارضية الواقع هو المدن التى تتوزع الى اصناف ثلاثة «جاهلة» و«فاسقة» و«ضالة» . وهناك مثال اعلى « هو المدينة الفاضلة . غير ان الفارابى يتحدث عن هذه المدينة الفاضلة لا كمدينة موجودة فى عصره ، بل باعتبارها كانت موجودة فى زمن ما ، او انها توجد فى عصره ، ولكن فى صقع بعيد (انظر : ٩٠ ، ص ٩٥ ؛ ٨٢ ، ص ٨٠) . اما المهمة فتقوم فى تحويل المثال الى واقع ، تحويل المدن القائمة الى مدن فاضلة .

فكيف يجب ان تكون عليه المدينة الفاضلة ؟

ان المدينة الفاضلة ، عند الفارابى «شبيهة بالموجودات الطبيعية ومراتبها شبيهة ايضا بمراتب الموجودات التى تبتدى»

من الاول وتنتهى الى المادة الاولى والاسطقسات ، وارتباطها وائتلافها شبيه بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها» (٨٢ ، ص ٨٤) . ولكن ابا النصر لا يذهب ابعد من تشبيه رئيس المدينة الفاضلة بالموجود الاول ، والتثويه بترابط اجزاء المدينة نفسها . وهو لم يتوقف لتفصيل هذا الجانب ، لانه كان من الصعب ان يجد فى المجتمعات القائمة ما يحاكي الموجودات الثوانى والعقل الفعّال والافلاك السماوية والنفوس والمادة والصورة والاسطقسات . فقد كان من شأن اللوحة المفصلة ان تأتى مصطنعة الى حد كبير ، وذلك حتى فى اطار اللوحة العامة ، التى تعاني . هى ذاتها ، من الطابع التأملى النظرانى .

ثم ان المدينة الفاضلة « عند الفارابى ، «تشبه البدن التام الصحيح ، الذى تتعاون اعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه» (٧٩ ، ص ١١٨) .

ولكن سيكون من الخطأ التوقف عند تشبيه المدينة الفاضلة بالكون وبالبدن ، والاقتصار عليه . فالمبدأ الذى يعتمد به الفارابى اكثر عمومية . فكل من المدينة ، والبدن ، والكون ، يجب ان يتألف من اجزاء مترابطة ومترتبة ، تعمل لتحصيل «الهدف الاسمى» لكل الذى تنتمى اليه . ويذهب الفارابى ، فى رسالته غير المدروسة كفاية بعد - «فى اعضاء الحيوان وافعالها وقواها» ، الى ان الاجزاء « فى هذه الحالة ، تتعاون فتنعاضد ؛ اما اجزاء العالم ليحصل به العالم كمال الوجود وانتظامه ، واما المتولّون والمدنيون الذين هم اجزاء المنزل والمدينة ، فتحصل عمارة المنزل والمدينة » ويحصل بها للمدنيين السعادة ، واما اجزاء البدن لتحصل بها لجملة البدن الصحة» (٨٨ ، ص ٧٤) .

وعليه « فليس فقط تركيب المدينة هو الذى يفهم على نحو احسن اذا قيس بالبدن ، مثلا ، بل ، وبالمقابل ، فان بنية البدن ووظائفه يمكن ادراكها قياسا على المدينة . وبالاتفاق مع هذا التوجه يشبه الفارابى الكبد عند الانسان بالقِدْر التى يطبخ فيها لاهل المدينة (انظر : ٨٨ ، ص ٧٥) .

وهنا ننوه ، بادی ذی بدء ، بالنتيجة الهامة ، التي تنبع من التسليم بالوحدة الجوهرية ، التي تميز تركيب المدينة ، والبدن ، والعالم ككل . فاذا كان بالامكان فهم كيفية تشكل المدينة قياسا على كيفية تكوّن البدن البشري ، وكانت بنية البدن تستعيد ، بمعنى ما ، بنية المدينة ، فان بالامكان فهم مبدأ بناء الكون قياسا على المدينة او البدن .

قلب المدينة الفاضلة

ان المبادئ العامة المشتركة ، التي تقوم في صلب الموجودات كلها ، تتجسد في حصول المدينة الفاضلة بحصول رئيسها ، الذي تتكوّن حوله المدينة ، وذلك مثلما يتكون الجسم حول القلب كمبدأ له . «فكما ان القلب يتكوّن أولا ، ثم يكون هو السبب في ان يكون سائر اعضاء البدن ، والسبب في ان تحصل لها قواها وان تترتب مراتبها ، فاذا اختلف منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال ، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي ان يكون هو اولا ، ثم يكون هو السبب في ان تحصل المدينة واجزاؤها ، والسبب في ان تحصل الملكات الارادية التي لاجزائها في ان تترتب مراتبها» (٧٩ ، ص ١٢٠) .

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكون اي انسان اتفق (انظر : ٧٩ ، ص ١٢٢) . فيجب ان تجتمع فيه بالطبع اثنتا عشر خصلة يكون قد فطر عليها : ان يكون تام الاعضاء ، جيد الفهم ، جيد الحفظ ، جيد الفطنة ، حسن العبارة ، محبا للتعليم والاستفادة ، غير شره على الملذات الحسية ، محبا للصدق ومبغضا للكذب ، كريم النفس ، مزدريا للمال والغنى ، محبا للعدل ومبغضا للجهور ، قوى العزيمة (انظر مفصلا : ٧٩ ، ص ١٢٧-١٣٠) .

ولا شك في ان الفارابي هنا قد تأثر بالتقاليد العريقة للفكر العربي الاسلامي ، تقاليد البحث عن خصال الرئيس المثالي

للجماعة . ولكن من الجدير بالتنويه ان الفارابى لا يشترط ابدا ان يكون رئيس المدينة الفاضلة مسلما ، حتى ولا يتطرق اطلاقا الى هذه المسألة .

وتكتمل الخصال الفطرية لرئيس المدينة الفاضلة بالخصال المكتسبة مع تقدم العمر وبنتيجة التعلم : ان يكون حكيما . اى فيلسوفا ، وان يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التى دبرها الاولون للمدينة ، محتذيا بافعاله كلها حذو تلك بتمامها ؛ ان تكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، وان يحتذى فيما يستنبط من ذلك حذو الائمة الاولين ؛ ان يكون له قوة استنباط فيما يخص الامور المستجدة ، ويكون متحريرا فيما يستنبطه من ذلك صلاح المدينة ؛ ان يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الاولين والى ما استنبطه بعدهم من حذا حذوهم ؛ ان يكون له جودة تاتى ببدنه فى مباشرة اعمال الحرب (انظر : ٧٩ ، ص ١٣٩-١٣٠) . وقد لا تكون للرئيس واحدة من هذه الخصال ، ولكن ثمة شرطا ضروريا ، لا غنى عنه ، الا وهو الحكمة ، اى معرفة الفلسفة الحققة . «فمتى اتفق فى وقت ما ان لم تكن الحكمة جزء الرياسة ، وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك . . . وكانت المدينة تعرض للهلاك» (٧٩ ، ص ١٣٠) .

ان رئيس المدينة الفاضلة يتلقى الوحي من الموجود الاول . وهو يأتية عن طريق الفيض من الموجود الاول الى العقل الفعال ، ومنه الى «العقل المستفاد» الذى يحصل لدى الانسان ، ومنه الى «العقل المنفعل» ، ومن ثم الى «القوة المتخيلة» او الى «القوة الناطقة» للنفس (انظر : ٧٩ ، ص ١٢٥) . وعندئذ يكون الرئيس «فى اكمل مراتب الانسانية وفى اعلى درجات السعادة» ، ويكون متحدا بالعقل الفعال (٧٩ ، ص ١٢٤ ، ١٢٥) . بعبارة ايسر : ان الرئيس ، الذى منه يبدأ تكون المدينة الفاضلة ، هو الانسان الذى بلغ السعادة ، كما يتصورها الفارابى . وهنا تجدر الاشارة الى نقطتين متكاملتين فى مذهب الفارابى . فمن جهة ، يذهب ابو النصر الى ان «السعادة القصوى» لا يمكن

تحصيلها الا في المدينة الفاضلة . وهو يرى ، من جهة اخرى ، ان وجود شخص واحد ، اى رئيس المدينة ، الذى بلغ هذه السعادة قبل تكون المدينة ، ضرورى لقيام مثل هذا الاجتماع البشرى .

وقد يحدث ان لا يوجد انسان واحد ، تجتمع فيه كافة شرائط الرئيس . وعندئذ تكون الرئاسة في المدينة جماعية ، فيديرها «رؤساء افاضل» ، يتمتعون ، مجتمعين ، بالخصال المطلوبة كلها (انظر : ٧٩ ، ص ١٣٠) .

وينظر الفارابى في حالتين اخريين . يتم فيهما الافتراق عن المثال الاعلى . فقد يحدث ان لا يوجد شخص واحد ، ولا جماعة من الاشخاص ، الذين بوسعهم تولى الرئاسة الفاضلة . حينئذ يكون رئيس المدينة هو «ملك السنة» ، العارف بالسنة والشرائع المتقدمة . وهو لا يختلف عن «الرئيس الاول» . او «الملك في الحقيقة» ، الذى يكنى به الفارابى عن رئيس المدينة الفاضلة ، الا بعدم توفر خصلة واحدة ، ولكنها هامة للغاية . هي الحكمة ، اى انه ليس فيلسوفا (٩٠ ، ص ٦٦) . واذا لم يوجد انسان تجتمع فيه هذه الخصال كلها ، ولكن تكون متفرقة في جماعة ، يقومون مجتمعين مقام ملك السنة ، يكون هؤلاء هم الحكام ، ويسمّون «رؤساء السنة» (نفس المرجع) .

ويؤكد الفارابى على وحدة تفرد رئيس المدينة الفاضلة . «الرئاسة الجماعية» واحدة عنده . وهو يستند هنا الى آراء ارسطو التشريحية ، التى تختلف عن تصورات افلاطون وجالينوس التى ينتقدها فى عدد من رسائله الفلسفية-الطبية «فى اعضاء الانسان» ، «فى الرد على جالينوس فيما نقض فيه ارسطوطاليس فى اعضاء الانسان» ، «فى اعضاء الحيوان وافاعيلها وقواها» (انظر : ٨٥ ؛ ٨٨ ؛ ٨٩) . فى عرضه ، مثلا ، لراى «طيمائوس وافلاطون» يقول انهما يريان ان ثمة «رئاسات ثلاث» تتوضع فى اعضاء ثلاثة . هي الدماغ والقلب والكبد ، فجعلوا الجزء الغضبى من النفس فى القلب ، والجزء الناطق فى الدماغ (وفيه ايضا الجزء الحساس الاول . والجزء الشهوانى والمحرك فى

الكبد . ويكون الجسم ، في هذه الحالة ، برئاسة ثلاثي « كل واحد منهم رئيس على حياله » منفرد بتدبير الامر الذي تعطيه الاعضاء ، فلا ترتقى رئاسات هذه الرئاسة الى عضو واحد أصلا . (٨٨ - ص ٨٤) .

اما ارسطو فيرى « ان الاجزاء الرئيسية من اجزاء النفس وقواها كلها في القلب » (التشديد - المؤلف) ، ويرى ان الجزء الشهواني والغضبى . والجزء الناطق . والجزء الحساس الاول ، وتحرك الحيوان الحركة الارادية : في القلب ، وان الدماغ يخدم القلب ويرأس اعضاء . والكبد ايضا يخدم القلب ويرأس اعضاء كثيرة » (٨٨ ، ص ٨٤-٨٥) . لدينا هنا تأسيس جديد لدور رئيس المدينة الفاضلة : انه « القلب » ، الذى منه تبدأ المدينة ، واليه تنتهى كافة وظائفها الحيوية . اما الحجج ، كما نرى ، فيستعيرها الفارابي من التصورات الطبية .

تشبيد المدينة الفاضلة

واذا كانت المدينة الفاضلة انما تحصل لكى ينال اهلها السعادة الحقّة فان اجلّ مهام رئيسها - وهو «قلبها» و«السبب الاول» لوجودها - تتمثل في توجيه اهالى المدينة المتكوّنة الى سبيل السعادة ، في تحصيل السعادة الاصيلّة لنفسه ولسائر اهل المدينة . ويقوم الرئيس بمهمته هذه عبر «جودة ارشاد» الاهالى الى الافعال ، المؤدية الى السعادة ، واستنهاضهم لفعالها (انظر : ٨٢ ، ص ٧٩) . فان القيام بهذه الافعال والمهام الجزئية (ولكن غير البسيطة) هو الذى يؤدى بالمدينة واجزائها نحو الغاية المنشودة .

ولكن بم ينبغى ان يبدأ تحصيل هذه الغاية ؟ انه يبدأ بان تتكوّن حول «القلب» ، حول الرئيس ، الاجزاء التى تخضع له وتترابط فيما بينها ، فمن هنا يجب ان يبدأ تكون المدينة الفاضلة . فالرئيس الاول «هو الذى يرتّب الطوائف وكلّ انسان

من كل طائفة في المرتبة التي هي استيهاله ، وذلك اما مرتبة خدمة واما مرتبة رئاسة . فتكون هناك مراتب تقرب مرتبته ومراتب تبعد عنها قليلا ومراتب تبعد عنها كثيرا . وتكون تلك مراتب رئاسات ، فتنتحط عن المرتبة العليا قليلا قليلا الى ان تصير الى مراتب الخدمة التي ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة اخرى» (٨٢ = ص ٨٣) . ومن شأن تنظيم المدينة الفاضلة هذا ان يضمن تناسق وتعاون اجزائها . ولذا فان مهمة الرئيس الاول تقوم في «ان يدبر المدن تدبيرا ترتبط به اجزاء المدينة بعضها ببعض وتآلف وتترتب ترتيبا يتعاونون به على ازالة الشرور وتحصيل الخيرات» (نفس المرجع) .

ومن مهام رئيس المدينة الفاضلة يأتى الحفاظ على بنية المدينة وتركيبها على هيئة ثابتة لا تتغير . «فكل واحد ممن في المدينة الفاضلة ينبغي ان يفوض اليه صناعة واحدة يفرد بها وعمل واحد يقوم به ، اما في مرتبة خدمة واما في مرتبة رئاسة لا يتعداها» (٩٠ = ص ٧٤-٧٥) .

ويبدو ان المهمتين المتراپتتين ، مهمة ترتيب اجزاء المدينة ومهمة المحافظة على هذا الترتيب ، لا تتطلبان ، رغم اولويتهما ، سرعة التحقيق ، ولا تستثنيان ان تنفذ في نفس الوقت مهام واهداف اخرى ، موازية لهما او مكملة . فان مراتب اهالى المدينة الفاضلة في الرئاسة والخدمة «تتفاضل بحسب فطر اهلها وبحسب الاداب التي تادبوا بها» (٨٢ ، ص ٨٣) . وطالما انه «عسير ، بل وغير ممكن ، ان يوجد انسان ، مفطور على استعداد نحو افعال ، ثم لا يمكنه ان يفعل اضداد تلك الافعال» (٩٠ ، ص ٣٥-٣٦) ، اى طالما ان الفطرة ليست هي الامر الحاسم ، فان العناية يجب ان تنصب على التعليم والتأديب .

وهكذا يندرج التعليم في مهام الرئيس الاول . «فاذا كان المقصود بوجود الانسان ان يبلغ السعادة القصوى فانه يحتاج في بلوغها الى ان يعلم السعادة ويجعلها غايته ونصب عينيه» (٨٢ ، ص ٧٨) .

ويعدد الفارابى الامور التي «يحتاج في كل واحد من اهل

المدينة الفاضلة ان يعرفها» . وهنا تأتي « في المقام الاول ، معرفة «مبادئ» الموجودات القصوى ومراتبها والسعادة والرئاسة الاولى التي للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها . ثم من بعد ذلك الافعال المحدودة التي اذا فعلت نيلت بها السعادة» (٨٢ ، ص ٨٤-٨٥) .

اما رئيس المدينة الفاضلة نفسه فيتلقى ما سميناه اعلاه بالجزء النظري من مذهب السعادة عبر الاتصال المباشر بالعقل الفعال . فاذا اثر العقل الفعال على العقل المنفصل ، الذي للرئيس ، فانه يغدو حكيما-فيلسوبا ، واذا اثر على قوته المتخيلة فانه يكون نبيا-منذرا (انظر : ٧٩ ، ص ١٢٤) . واذا كانت ثمة فوارق بين الفيلسوف والنبى (وهذه الفوارق موجودة) ، فانها ، في الحالة المعنية ، يجب الا تهمنا : فالاهم هو انهما يتلقيان السعادة تلقيا مباشرا ، «ببصائر انفسهم» . وعلى نحو مباشر ايضا يدرك السعادة حكماء المدينة الفاضلة ، وهم الذين توكل اليهم ، عند الحاجة ، الرئاسة الجماعية . ولكن ليس في فطرة كل انسان ان يعلم من تلقاء نفسه السعادة وسبل تحصيلها (انظر : ٨٢ ، ص ٧٨) . ثم «ان الجمهور» لما عسر عليهم تفهم هذه الاشياء انفسها وعلى ما هي عليه من الوجود التمس تعليمهم لها بوجوه اخر ، وتلك هي وجوه المحاكاة» (٨٢ ، ص ٨٦) .

وقد ذكرنا اعلاه ان المثال الاعلى الذي ينشد الفارابي هو وحدة العلم والعمل : المعرفة الحقّة والافعال الموافقة لها . ولذا ينبغي «ان لا يقتصر على ان تعلم هذه الافعال دون ان تعمل ويؤخذ اهل المدينة بفعلها» (٨٢ ، ص ٨٥) . فان توجيه الاهالى للقيام بالافعال ، المؤدية الى السعادة ، هي من اجل مهام رئيس المدينة الفاضلة .

اما ضمانة السلوك المطلوب فتتمثل في الفضائل « التي هي «حيثات نفسانية ، بها يفعل الانسان الخيرات والافعال الجميلة» (٩٠ ، ص ٢٤) . وعليه ، فان توجيه اهالى المدينة الفاضلة نحو

السعادة يقوم فى تربية الفضائل وترسيخها فى نفوسهم (انظر : ٩٠ ، ص ٢٦٠) .

والفضائل هيئات نفسانية ، متوسطة بين طرفين ، كلاهما شر ، احدهما افراط والآخر نقص . فمن ذلك ، ان الكرم متوسط بين التبذير والتقتير (انظر : ٩٠ ، ص ٣٦) .

وبما ان الفضائل (شان الرذائل) تحصل وتتمكن فى النفس بتكرير الافعال الموافقة للخلق المعنى . فان مهمة رئيس المدينة الفاضلة تقوم فى تنمية الاستعدادات الفاضلة ، التى فى نفوس الناس ، واستبعاد الرذائل وارهاساتها . وبهذا المعنى يكون الرئيس «طبيب النفوس» . وهذه المهمة ، الموكلة الى رئيس المدينة الفاضلة ، تتطلب منه المعرفة بالنفس البشرية . اى يعلم النفس ، وهو ما ينوه به الفارابى بكل جلاء (انظر : ٩٠ ، ص ٢٤) ، كما وتتطلب المعرفة بمختلف الاقوام والامم ، ذلك ان نفوس الامم المختلفة وطرق «تطبيبتها» متباينة ومتغيرة . وقد يحدث ان لا يكون بالامكان ، من جراء اسباب معينة ، التوصل ، خلال مدة محددة او البتة ، الى جعل كافة اهالى المدينة فضلاء النفس (ولكن الفارابى لا يتوقف لتوضيح هذه المسألة) . ومع ذلك ، فان افعال اهالى المدينة الفاضلة وتصرفاتهم وسيرهم يجب ان تكون فاضلة . فهذا السلوك بالذات هو الذى يؤمن لهم السعادة المنشودة .

ويوجد فى المدينة الفاضلة ، الى جانب الاهالى الفضلاء نفسا وبدنا ، اناس ، يمكن تسميتهم «فضلاء العمل» فقط ، اذ يفعلون الخير دون ميل اليه .

فابو النصر يتحدث عن الفرق والشبه بين «الفاضل» وبين «الضابط لنفسه» . فالانسان الفاضل هو من تعودت نفسه على الفضائل ، فصارت هذه بمثابة جزء منها . وهو يفعل الخيرات بدون عناء ، ويستلذ بفعلها . اما «الضابط لنفسه» فانسان «يفعل الخيرات ويخالف بفعله ما تنهض اليه هيئته وشهوته» (٩٠ ، ص ٣٤) . ولكن النتيجة الاجتماعية واحدة فى الحالتين ، او على الاقل ، يجب ان تكون واحدة : «فالشرور تزال عن المدن

اما بالفضائل التي تمكن في نفوس الناس واما بان يصيروا ضابطين لانفسهم» (٩٠ ، ص ٣٥) . ثم ان الفرق بين الفاضل والضابط . لنفسه هو فرق بين شكلين من تربية المواطنين ، التي تندرج في عداد مهام الرئيس : تربية طوعية ، واخرى قسرية . والى هذه الاخيرة ينسب الفارابي الحرب ، اذا كان الهدف منها «ان يحمل بها قوم ما ويستكروها على ما هو الاجود والاحظى لهم في انفسهم دون غيرهم . متى لم يكونوا يعرفونه من تلقاء انفسهم ولم يكونوا ينقادون لمن يعرفه ويدعوهم اليه بالقول» (٩٠ ، ص ٧٦-٧٧) . وثمة اعتبار آخر وراء ضرورة التربية القسرية ، وراء املاء ضرب معين من السلوك ، الا وهو ان الرئيس الاول ليس ملزما «بان يمكن فضائل من طبع نفسه وجوهرها الا تقبل الفضائل» (٩٠ ، ص ٩٩) . ففي هذه الحالة عليه بان يقنع من امثال هؤلاء بـ«ضبط النفس» .

اما الانسان ، الذي لا يمكن ان يكون فاضلا ولا ضابطا لنفسه ، يطرد من المدينة (٩٠ ، ص ٣٥) .

والفضيلة وسط بين طرفين . وتقوم مهمة رئيس المدينة الفاضلة في استجلاء وتمكين «المتوسط» و«المعتدل» من الخصال الاخلاقية والافعال العملية لاهالي المدينة . فالافعال ، متى كانت زائلة عن المتوسط ، «اكسبت الاخلاق القبيحة او حفظتها وازالت الاخلاق الجميلة» (٩٣ ، ص ١٥) . بعبارة اخرى : ان الخروج عن الاعتدال ، عن الحد المتوسط ، من شأنه ان يتهدد وجود المدينة الفاضلة نفسه .

و«الاعتدال» و«المتوسط» هما ، في الوقت نفسه ، «عدل» . وقد استعار الفارابي هذا الفهم للعدالة من «الاخلاق النيقوماخية» لارسطو . ومن الجدير بالذكر ايضا ان كلا المفهومين «اعتدال» و«عدل» يتحد من اصل واحد .

ولكن العدالة ، كما يفهما الفارابي ، ليست المساواة . وانما حصول الانسان على كمية من الخيرات ، تتوافق مع وضعه ومآثره . ومما يلفت الانتباه انه لدينا هنا ايضا زوج مفاهيم لا تعود الى اصل واحد فقط ، بل ومشاركة اللفظ - «قسط» ،

فالكلمة تعنى «الحصة» و«العدل» معا (انظر : ٩٠ ، ص ٧١-٧٢) .

و«المساواة» تمت بصلة الى «العدالة» ، ولكن فقط بمعنى تكافؤ «ما يخرج عن يد الانسان» و«ما يعود عليه» فى مسيرة تداول الخيرات بالمدينة (انظر : ٩٠ ، ص ٧٢-٧٣) . ويمكن تلخيص المهام الاساسية لرئيس المدينة الفاضلة بكلمات الفارابى نفسه التالية : «مدبّر المدينة ينبغى ان يدبّر امر كل جزء من اجزاء المدينة ، (سواء) كان جزءا صغيرا مثل انسان واحد او كبيرا مثل منزل واحد ، ويعالجه ويفيده الخير بالقياس الى جملة المدينة والى كل جزء من سائر اجزاء المدينة ، بان يتحرى ان يجعل ما يفيد ذلك الجزء من الخير خيرا . . . تمتنع به المدينة باسرها وكل واحد من اجزائها بحسب مرتبته فى نفعه المدينة» (٩٠ ، ص ٤٢-٤٣ ؛ قارن : ٨٠ ، ص ٤٢) .

مراتب المدينة - درجات السعادة

ليست المدينة الفاضلة ، عند الفارابى ، اجتماعا لافراد من نمط واحد ، وانما هى نسق معقد ، يتألف من عناصر متباينة بنية ووظيفة .

فيرتب الفارابى اهالى المدينة الفاضلة تبعا لمكانتهم من الرئاسة . وتقوم الرئاسة فى تعليم الناس ما هى السعادة ، واستنهاضهم - وهذا هو الاهم - نحو الافعال المؤدية اليها (انظر : ٨٢ ، ص ٧٨) . ولكن الناس يختلفون فى استعدادتهم للرئاسة وفى قدراتهم عليها . فهناك اشخاص ، ليس لهم الا ان يكونوا مرؤوسين . اولئك هم من ليس له استعداد للرئاسة بالمعنى المذكور آنفا «من لم يكن له قدرة على ان ينهض غيره نحو شئ من الاشياء (المؤدية الى السعادة . - المؤلف) اصلا ، ولا ان يستعمله فيه » فكان انما له القدرة على ان يفعل ابدا ما يرشد اليه» (٨٢ ، ص ٧٨) . وهناك ، بالمقابل ،

«الرئيس الاول على الاطلاق» . فهذا لا يحتاج الى ان يرأسه انسان . وقد حصل له العلم بالسعادة «بكيفية تحصيلها» ، وله القدرة على استنهاض الآخرين نحو الافعال اللازمة لنيل السعادة (انظر : ٨٢ ، ص ٧٩) . وللرئيس الاول سمات اخرى ، اتينا على ذكرها اعلاه . وبين هذين الطرفين يتوضع «الرؤساء الثانى» الذين هم «رؤساء ومروسون» معا ، والذين هم اشبه بالعقول الثانى فى نسق العالم . ويتولى هؤلاء رئاسة اجزاء او فئات من المدينة الفاضلة ، او قطاعات من اعمالها ، ولكنهم يخضعون ، بدورهم ، لرئاسة من هم اعلى منهم .

كما ويمكن النظر الى ترتيب المدينة الفاضلة عند الفارابي من زاوية ارتباط اجزائها برباط «الخدمة» . فعلى رأس الهرم يتربع «المدير» او «الرئيس» ، ودونه يأتى «اولو المراتب الاول» الذين يفعلون افعالهم وفقا لغرض الرئيس . ثم يأتى من يخدم ذوى المرتبة الاولى . ولكن ثمة اناسا ادنى منهم ، يخدمونهم . وبمثابة قاعدة الهرم يكون «الاسفلون» ، الذين «يخدمون ولا يخدمون» (٧٩ ، ص ١١٩) .

ثم وينقسم اهالى المدينة الفاضلة الى فئات ثلاث تبعا لكيفية تحصيلهم لما سميناه اعلاه بالاسس النظرية لمذهب السعادة . فهناك «الحكما» الذين يدركون هذه الاسس ببراهين وببصائر انفسهم . و«من يلى الحكماء» يأخذ بهذه الاسس اتباعا للحكام وتصديقا لهم . اما «الباقون» فيلمتونها عبر المثلالات التى تحاكىها ، والتى تتفاوت فيما بينها بدرجة القرب من الحقيقة او البعد عنها (انظر : ٧٩ ، ص ١٤٧) .

واخيرا ، فان «اجزاء» المدينة الفاضلة تمثل ايضا تجسيديات لوظائف «اجزاء» النفس البشرية (انظر : ٩٠ ، ص ٢٧ ، ٦٥) . فاجزاؤها الخمسة هم «الافاضل» و«ذو الالسنه» و«المقدرون» و«المجاهدون» و«الماليون» .

وتقابل هذه الاجزاء «قوى» النفس البشرية . فالماليون ، اى الفلاحون والرعاة والباعة ومن اليهم ، يقابلون «القوة الغاذية» من قوى النفس . والمجاهدون ، اى المقاتلون والحفظة ومن جرى

مجراهم ، يقابلون «القوة النزوعية» . وذو الالسنسة ، اى الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكتاب . . ، فيقابلون «القوة المتخيلة» . اما «القوة الناطقة» فتتجسد فى «الفاضل» ، وهم الحكماء . «المتعللون وذو الاراء فى الامور العظام» (٩٠ ، ص ٦٥) .

وكل جزء من اجزاء المدينة الفاضلة يشبه بنيته بنية المدينة ككل . ففيه رئيس لا رئيس فوقه ، وفيه مرؤوس لا مرؤوس تحته ، وفيه من هو رئيس لمن دونه ومرؤوس لمن فوقه (انظر : ٩٠ ، ص ٦٧) .

ولكن من الجدير بالذكر ان اهالى المدينة الفاضلة ، وبرغم كل تمايزهم وتفاضلهم ، لا يتفاوتون فيما بينهم من الناحية الاخلاقية . فالتفاوت فى الاخلاق ، عند الفارابى ، بمثابة المرض للاجتماع البشرى (انظر : ٩٠ ، ص ٢٤) .

وفى المدينة الفاضلة فئة ، تشكل خطرا على وجودها ، هى فئة «النوابت» . انهم «كالشيلم فى الحنطة او الشوك النابت فى الزرع او سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع او الغرس» (٨٢ ، ص ٨٧) . والنوابت «اصناف كثيرة» . فمنهم «المتقنصون» ، وهم صنف ، يتمسكون بالافعال التى تؤدى الى السعادة فى فهم الفارابى لها ، ولكنهم ليس يقصدون بما يفعلونه من ذلك السعادة ، بل شيئا آخر ، كالكرامة او الرئاسة او اليسار . ومنهم «المحرقة» ، الذين يتناولون شرائع المدينة الفاضلة على ما يوافق هواهم تبريرا لنقائصهم وافعالهم ! ومنهم «المارقة» ، الذين يخطئون فى فهم الشرائع ، ولكن عن غير قصد ! وصنف منهم يتخيل الاشياء « المؤدية الى السعادة » تخيلا صحيحا ، الا انهم يكونون غير قانعين بما تخيلوا منها ، فيزيفونها ! وآخرون ، يتخيلونها خطأ ! وصنف يتخيلون السعادة « ولكنهم لا يفهمون مبادئ تحصيلها » (انظر : ٨٢ ، ص ١٠٤-١٠٦) . بعبارة اخرى : ان «النوابت» فى المدينة الفاضلة قوم ضارون « او على الاقل ، غير نافعين ، ولذا فانهم لا يشكلون «جزءا» من المدينة « اى فئة متميزة من اهلها » يشغلون

مرتبة محددة من مراتب التعاون والخدمة . وليس للنوابت «ان تحصل من آرائهم مدينة اصلا ، ولا جمع عظيم من الجمهور» (٨٢ ، ص ١٠٧) ويجب ان يكون النوابت محط نظر دائم من قبل رئيس المدينة الفاضلة . فعليه «ان يتتبع النابتة واشغالهم » وان يعالج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة ، اما باخراج من المدينة « او بعقوبة او بحبس او بتصريف فى بعض الاعمال وان لم يسعوا اليه» (٨٢ ، ص ١٠٦) .

وربما كان النوابت لا يستحقون منا مثل هذا الاهتمام لولا الحقيقة التالية : اننا نجد هؤلاء النوابت لدى مفكر متأخر هو ابن باجه ، ولكن هذا يصفهم باوصاف مغايرة ، فينسب اليهم دورا ايجابيا .

ان وجود المدينة الفاضلة يؤدى الى تحصيل اهلها للسعادة . وبذلك يتحقق هدف قيام وجودها . ولكن تمايز اهل المدينة وتفاوت «اجزائها» ومرتبتها يؤدى الى تفاوت مراتب السعادة التى ينالونها . وفى ذلك يقول الفارابى : «وبين ان السعادات التى تحصل لاهل المدينة تتفاضل بالكمية والكيفية بحسب تفاضل الكمالات التى استفادها بالافعال المدنية» (٨٢ ، ص ٨١) . بعبارة اخرى : ان ثمة لونا من «العدالة الكونية» ، يحتكم السعادة التى يحصلها اهل المدينة الفاضلة . فكل واحد من اهلها يحصل على قسطه من السعادة . وحين يتحدث الفارابى عن «مراتب» السعادة فانه يؤكد على ارتباط طابع السعادة بمراتبية المدينة الفاضلة وبموقع كل من اهلها فى هذا الهرم .

وتتألف سعادة كل من اهل المدينة من المعارف والاعمال ، المشتركة بين اهالى المدينة جميعهم ، وكذلك من المعارف والاعمال الجزئية ، التى تخص فقط هذه او تلك من الفئات . بدءا من مرتبة الرئاسة البحتة وانتهاء بمرتبة الخدمة البحتة (انظر : ٧٩ ، ص ١٣٥) .

ان ما ذكرناه اعلاه من تحول العقل بالقوة الى عقل بالفعل ، اى تحصيل السعادة ، انما يتم بصورة مستقلة نسبيا فى كل مرتبة من مراتب المدينة . ولكن المدينة ككل تحصل ايضا على

«الكمال الاخير» . على السعادة الحقّة ، كما يفهمها الفارابى .
وتقوم السعادة القصوى الحقّة فى اتصال النفس الناطقة
(اى العاقلة) البشرية بالعقل الفعال . وبما ان اهالى المدينة
الفاضلة يشغلون - سواء بالفطرة او بالتربية - مراتب مختلفة
فى نسق المدينة ، فان سعاداتهم تتفاوت ايضا فيما بينها .
«فاهل المدينة الفاضلة لهم اشياء مشتركة يعملونها ويفعلونها ،
واشياء اخر من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم . وانما
يصير كل واحد فى حد السعادة بهذين ، اعنى بالمشارك الذى
له ولغيره معا ، وبالذى يخصّ اهل المرتبة التى هو منها»
(٧٩ ، ص ١٣٤) . ثم ان ملوك المدينة الفاضلة ، الذين
يتوالون فى الازمنة المختلفة ، واحدا بعد الآخر ، فيتحدون فى
نفس مشتركة ، فيكونون «كلهم كنفس واحدة» . «وكذلك
اهل كل رتبة منها ، متى توالوا فى الازمنة المختلفة ، فكلهم
كنفس واحدة» تبقى الزمان كله» (نفس المرجع) .

وبصد الحديث عن مصير النفس وسعادتها لدى الفارابى
يستردى الاهتمام ما يذكره عنه الفيلسوف الاندلسى ابن طفيل
فى مقدمة «قصة حى بن يقظان» : «فقد اثبت فى كتاب «الملة
الفاضلة» بقاء النفس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها ،
بقاء لا نهاية له ! ثم صرّح فى «السياسة المدنية» بانها منحلة
وصائرة الى العدم ، وانه لا بقاء الا للنفوس الكاملة» ، ثم وصف
فى «كتاب الاخلاق» شيئا من امر السعادة الانسانية ، وانها انما
تكون فى هذه الحياة التى فى هذه الدار . ثم قال عقب ذلك كلاما
هذا معناه : «وكل ما ذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز»
(٥٤ ، ص ١١٢) . وهكذا تختلف حلول الفارابى لمشكلة بقاء
النفس ومعها مشكلة السعادة الحقّة . وان كان فيلسوفنا ميالا
الى التأكيد على السعادة فى «الدار الدنيا» .

وقد حظيت مسألة الاجتماعات البشرية المثلى بعناية كل
الفلاسفة العرب الذين جاؤوا بعد الفارابى . ولم يكن لاي من
هؤلاء ان يمر مرور الكرام على حلول الفارابى للمشكلات التى
عالجها . حتى ويمكن القول ان مجمل التطور اللاحق للفكر العربى-

الاسلامى قد ارتبط . على نحو او آخر ، بآراء ابي النصر وافكاره . وما المقتطف ، الذى اوردها اعلاه من مؤلف ابن طفيل ، الا دليل على انه حتى في الاندلس البعيدة ، وبعد قرنين من الزمن ، كان المفكرون يمحّصون مؤلفات الفارابي ويغترفون منها ما يحفزهم على التأمل والبحث .

ان ابن سينا وابن باجه وابن رشد ، ومعهم جملة من المفكرين الاقل شأنا ، قد التفتوا الى نظريات الفارابي الاجتماعية-السياسية . اما «المدينة الفاضلة» ، التى رسم موديلها ، فعدت فكرة محورية في الفكر العربى-الاسلامى اللاحق كله .

أخوان الصفاء : تحويل المجتمع عبر التنوير

«وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتضافت بالصدقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة . فوضعوا بينهم مذهباً ، زعموا أنهم قربوا به الطريق الى الفوز برضوان الله . وذلك انهم قالوا ان الشريعة قد دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة ، لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية . وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال» .

من كتاب «الامتناع والمؤانسة» للتوحيدى .

لغز اخوان الصفاء

الفرضية الاولى

لقد مضى على كتابة «رسائل اخوان الصفاء وغلان الوفاء» الف عام على الاقل ، ومع ذلك لا يزال الغموض يكتنف العديد من جوانب هذا العمل الموسوعى الضخم . فتدور النقاشات حول هوية اصحابها ، وزمان ومكان كتابتها .

ان المقتطف ، الذى نقلناه اعلاه عن كتاب المؤرخ والاديب والفيلسوف المعروف ابي حيان التوحيدى (ت : ١٠٢٠) ، قد جاء فى سياق حديث « دار بين صاحب الكتاب وبين ابن سعدان ، وزير صمصام الدولة البويهى . وكان ظهور البويهيين على المسرح السياسى ايذاناً بحلول عصر جديد فى تاريخ الخلافة العربية . فقد اقدم الخليفة العباسى المستكفى ، الذى كان

يصارع منافسيه على العرش ، على الاستنجد بجيوش الديالمة ، فدخلت بغداد عام ٩٤٥ . وقد خلع الخليفة على أحمد بن بويه قائد هذه الجيوش ، لقب «أمير الأمراء» . ثم استولى أحمد هذا الذي سرعان ما لُقّب بـ«معز الدولة» ، على السلطة الفعلية في الدولة العباسية . فأمر بسمل عيني الخليفة ، ونصّب مكانه ولي العهد القاصر ، واستبد ، هو وأخلافه ، بمقاليد الحكم ، وإن ظلوا يتظاهرون شكليا بأن الدولة للخلفاء العباسيين .

ويذكر التوحيدى تاريخ الحديث : عام ٣٧٠ من الهجرة ، الموافق لعام ٩٨١ بعد الميلاد . ومن هنا يلزم أنه إلى ذلك الحين كانت «رسائل» أخوان الصفاء معروفة ومتداولة . ويورد صاحب «الامتاع والمؤانسة» أسماء بعض مؤلفيها : زيد بن رفاع ، وأبو سليمان المقدسى ، وأبو الحسن الزنجاني ، وأبو أحمد المهرجاني ، وأبو الحسن العوفى . وقد جرت العادة على اعتبار أن هؤلاء المفكرين هم أصحاب «الرسائل» ، التي تمثل موسوعة العلوم المعروفة في القرن العاشر . ويذهب بعض الباحثين إلى أن التوحيدى نفسه كان من أعضاء تلك الجماعة . ولكن وجهة النظر هذه ليست الوحيدة بين الدارسين .

الفرضية الثانية

فئة باحثون « يرون أن صاحب «الرسائل» ، أو جزء منها ، هو الفيلسوف الأندلسى مسلمه بن أحمد بن قاسم بن عبد الله أبو القاسم المجريطى (ت : ١٠٠٧) . ويبنى البعض شيئا من الحذر « فيكتفون بالقول بأن «الرسائل» تنسب إليه (انظر ، مثلا : ١٦٥ ، ج ١ ، ص ٢٢٥) . وقد ظهر هذا التصور بنتيجة كون المجريطى هو الذى جلب الرسائل « كلها أو بعضها منها ، إلى الأندلس ، واشتغل بترويجها . وبما أنها كانت مغلفة من اسم صاحبها ، اعتقد الناس أنها من وضع مسلمه نفسه » الذى كان من المولعين بالتنجيم والاعداد السحرية وما شاكلها من

* ترد هذه الكنية عند حاجى خليفه فى كتابه «كشف الظنون» . . .

العلوم ، التي تشتمل عليها ، فيما تشتمل ، موسوعة «الاخوان» . ولكن المنوّر العربى خير الدين الزركلى يشير ، فى كتابه «الاعلام» (الذى صدرت الطبعة الاولى منه عام ١٩٢٧) الى انه ليست ثمة دلائل كافية ، تثبت كون المجريطى هو صاحب «الرسائل» .

ثم ان القول ان المجريطى نفسه هو الذى جلب «الرسائل» الى الاندلس لا يستند الى اساس مكين . فيروى ابن ابي اصيبعة ، نقلا عن القاضى صاعد الاندلسى ، ان الذى جلب «الرسائل» الى بلاد الاندلس ليس المجريطى ، وانما تلميذه ابو الحسن الكرمانى (انظر : ١٤٧ ، ص ٦٧) .

وقد كان بالامكان ان نطرح جانبا الفرضية القائلة بنسبة «الرسائل» الى المجريطى لولا الحقيقة التالية : يذكر المؤرخ العراقى طه الولى انه فى مكتبة الوقف بالموصل توجد مخطوطة بعنوان «رسائل» اخوان الصفاء ، يرد فيها ان صاحبها هو مسلم بن قاسم بن عبد الله عبد الله الخرمي . ويلاحظ هذا المؤرخ ، بحق ، ان «مسلم» ارجع ان تكون تحريفا لـ «مسلمه» ، و«الخرمي» - «المجريطى» (انظر : ١٤٥ ، ، ص ١٨١) .

ان «الرسائل» ، المعروفة لنا اليوم ، كانت قد بدأت باجتذاب اهتمام مفكرى الاندلس منذ اواخر القرن العاشر واولى القرن الحادى عشر . ولكن مسألة نسبتها الى المجريطى لا تزال تحتاج الى مزيد من التمهيص والبحث . ومن شأن حل هذا اللغز ان يساعد فى تسليط الضوء على مشكلة انتشار افكار «اخوان الصفاء» ، ولربما ايضا على خلاياهم التنظيمية ، فى مختلف ارجاء العالم الاسلامى . اما تأثير «الرسائل» فى الاندلس فيمكن تتبعه جليا لدى ابن باجه وابن خلدون .

الفرضية الثالثة

يذهب جملة من الباحثين الاوروبيين والعرب الى ان اخوان الصفا كانوا من منظرى احدى الفرق الشيعية ، الذين تخفوا وراء

اسم «الاخوان» . فالباحث المصرى على سامى النشار يرى ان «رسائل» الاخوان مشبعة بالروح الاسماعيلية الباطنية (انظر : ١٥١ ، ج ٢ ، ص ٣٨٨) .

ويقول بهذا الرأى الباحث المعاصر عارف تامر ، وهو من الاسماعيلية ، حتى ويذكر اسم احد وجوه الاسماعيلية كمؤلف للرسائل . انه ، كما يعتقد ، عبد الله بن محمد بن اسماعيل ، حفيد الامام اسماعيل . وقد توفي هذا المؤلف المفترض عام ٩١١ ، مما من شأنه ان يدخل تعديلا ملحوظا على تصوراتنا عن زمان وضع «الرسائل» (انظر : ١٥٦ ، ١٢) .

كذلك تنسب «الرسائل» الى ابن حفيد الامام اسماعيل - الى احمد بن عبد الله . وقد جاء بهذا الرأى المؤرخ القرمطى ادريس عماد الدين (ت : ١٤٦٧) فى كتابه «عيون الاخبار» . وهو يربط ظهور «الرسائل» برغبة الامام فى الرد على انتشار الفلسفة . فيذكر ان المأمون العباسى «سعى فى تبديل شريعة محمد وتغييرها ، وان يـرد الناس الى الفلسفة وعلم اليونانيين ، فخشى الامام (اى احمد بن عبد الله . - المؤلف) ان يميل الناس الى زخرف المأمون عن شريعة جده ، فالف رسائل اخوان الصفاء» (١٤٥ ، ص ١٧١) .

ويقدم احمد زكى باشا تفسيراً بسيطاً لهذه النسبة . فهو يرد ظهور «الرسائل» فى الهند قبل قرن من الزمن . وهو تحمل اسم هذا الامام كمؤلف لها ، الى رغبة اخلافه فى الاستئثار بعائد نشر «الرسائل» (انظر : ١٤٧ ، ص ٨٦) . ولكن الا يحتمل ان يكون صاحب «عيون الاخبار» يتحدث عن رسائل اخرى ، لها نفس تسمية موسوعة علماء البصرة ؟ فعبارة «اخوان الصفاء» لاقت هوى فى نفوس مفكرى العصر الوسيط . حسبنا هنا القول ان اخوان الصفاء انفسهم قد استعاروا تسميتهم من «كليلا ودمنة» . والى هذا الرأى يميل المستشرقون الاوروبيون . ولكن اذا كان دى بور من اوائل مؤرخى الفلسفة ، الذين تحدثوا بحذر عن «تطابق» و«تشابه» بعض موضوعات القرامطة واخوان الصفاء (انظر : ١٤٤ ، ص ٩٧ = ٩٩) . فان انصار الاصل القرمطى من

الباحثين المعاصرين يستندون الى دى بور كحليف لهم (انظر : ١٤٥ ، ص ١٧٦) .

وجاء المستشرق البارز هنرى كوربان فايد وجهة النظر هذه ، حيث كان قاطعا في الحكم بانه «ليس ثمة شك في الصلات الاسماعيلية» لـ اخوان الصفاء (انظر : ١٧٤ ، ص ١٩٣) . وقد صار الاصل الاسماعيلي لـ «الرسائل» بمثابة المسلمة عند الباحثين الغربيين .

فلننظر فـى النقاط ، التى يستند اليها انصار الرأى المذكور . هناك «اولا» مسألة «الروح الباطنية» للرسائل . ولكن حتى لو سلمنا جدلا بهذه الباطنية فان هذا لا يشكل اساسا كافيا للقول بوجود صلة مباشرة بين مؤلفى (او مؤلف) «الرسائل» وبين الاسماعيلية . ومن الجدير بالذكر ان الغزالي ، الذى يبسط ، فى كتاب «المستظهرى» ، «فضائح الباطنية» (و«فضائح الباطنية» تسمية اخرى لهذا الكتاب) ، لا يتطرق الى اخوان الصفاء ، علما بانه كان على معرفة جيدة برسائلهم ، وهو ما يتبين من كتابه «المنقذ من الضلال» .

اما بخصوص الصلة بين الاسماعيلية والفلسفة فانها موجودة بلا شك * . ولكن كم يبدو ساذجا تفسير المؤرخ القرمطى لظهور «الرسائل» بضرورة الدفاع عن الدين من انتشار الفلسفة . فاذا تركنا جانبا مسألة تدقيق اتجاه التأثير (من اثر على من ؟) ، يمكن القول انه منذ القرن التاسع شمل تأثير الفلسفة كافة ميادين الحياة الروحية ، بما فى ذلك ايدولوجية الحركات الدنيوية السياسية ، التى راحت ترسى تطلعاتها على ارضية فلسفية علمية . ولذا فاننا نميل الى رأى الدكتور حسين مروة ، الذى ينوه ، فى كتابه «النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية» ، بوجود عناصر من الشبه بين المذهب الاسماعيلي وبين فلسفة اخوان الصفاء ، ولكنه يشير ، فى الوقت ذاته ، الى ان هذه التشابهات لا تسمح بالقول بانتماء

* استعمار المذهب الاسماعيلي الكثير من الاراء المبسطة من الافلاطونية المحدثة والفيثاغورية والفنوصية .

«الاخوان» الى الاسماعيلية (انظر : ١٦٨ ، ج ٢ ، ص ٣٦٢-٣٦٤) .

وبين حجج القائلين بالاصل الاسماعيلي للرسائل يأتي كون اخوان الصفاء ، شأن الفرق الشيعية كالاسماعيلية والقرامطة والفاطميين ، كانوا يشكلون منظمة سرية ، ذات بنية هرمية ، وطقوس خاصة في القبول ، واهداف سياسية معينة . ولكن التشابه هنا تشابه سطحي بحت . هذا ناهيك عن انه يمكن رصد اوجه شبه كهذه بين نشاط «الاخوان» وبين نشاط التنظيمات الحرفية في بغداد في القرن العاشر نفسه ، وهو ما يفعله بعض الدارسين (انظر : ١٦٩ ، ص ٥٤-٥٧) .

ان اخوان الصفاء يتميزون عن كافة الحركات الدينية السياسية ، بكل اشكالها - الجماهيرية او النخبوية ، السرية او العلنية ، بانهم لم يشيروا الى شخص معين او سلالة معينة . يجب ان ينتقل اليه حكم الجماعة الاسلامية . فقد كانت هذه النقطة بالذات عنصرا اساسيا في ايدولوجية الحركات الدينية السياسية القروسطية ، فكان تحقيقها يعتبر الهدف السياسي الاول . ثم ان انصار الاصل الشيعي (الاسماعيلي او القرمطي او الفاطمي) للرسائل يتجاهلون نقد اصحابها لفكرة «المهدي المنتظر» . فبين «الآراء الفاسدة» تدرج «الرسائل» تصورات «من يرى ويعتقد ان الامام الفاضل المنتظر الهادي مختف ، لا يظهر من خوف المخالفين . . . فصاحب هذا الرأي يبقى ، طول عمره ، منتظرا لخروج امامه ، متمنيا لمجيئه ، مستعجلا لظهوره ، ثم يفنى عمره ويموت بحسرة وقصة لا يرى امامه ، ولا يعرف شخصه من هو» (٨ ، ج ٣ ، ص ٥٢٣) . ويرى اصحاب «الرسائل» ان التصور الشيعي عن قدوم المهدي خاطئ خطأ اعتقاد المسيحيين بصلب المسيح (انظر نفس المرجع) . اما بخصوص لفظ «الشيعية» ، الذي يرد في «الرسائل» ، والذي يستند اليه بعض القائلين بشيعة «الاخوان» فانه لا يعني الشيعة كفرقة مقابلة للسنة ، وانما «الانصار» . وبالمعنى الاخير يستخدم «الاخوان» هذا اللفظ عندما يتحدثون عن «شيعتنا» .

هذا ناهيك عن انهم يتحدثون « مثلا ، عن «شيعه» . . . الشياطين ! (انظر : ٨ ، ج ٣ ، ٥٦٤) .

كما ويفترق «الاخوان» عن مختلف اشكال الحركات والفرق الدينية-السياسية بعدهم عن التعصب « عن معاداة الراء والمذاهب الاخرى . فقد جاء في مطلع الرسالة الخامسة والاربعين ، المكرسة لما يمكن تسميته بمبادئ تنظيم المجتمع : «ينبغي لآخواننا ، ايدهم الله تعالى ، ان لا يعادوا علما من العلوم ، او يهجروا كتابا من الكتب ، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ، لان راينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها» (٨ ، ج ٤ ، ص ٤١-٤٢) . ولم يكن هذا مجرد اعلان شكلي . فقد سار «الاخوان» على هدى هذا المبدأ في رسائلهم . بحيث ظلوا بعيدين تماما عن النزعة الانعزالية ، المميزة عادة للفرق الدينية-السياسية .

وعليه ، فلم يكن اخوان الصفاء جماعة اسماعيلية او قرمطية ، حتى ولا فرقة دينية-سياسية . وقد اصاب الباحث اللبناني عمر فروخ فسى وصفه لهم بانهم «كانوا جماعة من المتفلسفين الاخلاقيين ، الذين راوا النزاع الاجتماعي والسياسي والديني واجبا الى تعدد الاديان والمذاهب الدينية والجنسية (القومية) في الخلافة العباسية ، فاحبوا ان يذيبوا جميع تلك الخلافات في مذهب واحد جامع « مبني على اشياء مأخوذة من جميع الاديان والمذاهب» (١٦٠ ، ص ٣٧٩) .

من هم ، اذن ؟

تتيح المعلومات « المتوفرة اليوم ، القول بأن «رسائل اخوان الصفاء» قد الفت في وقت ، لا يتعدى ثمانينات القرن العاشر . ولكن هذا لا يستبعد ان يكون وضع الرسائل قد استغرق مدة طويلة من الزمن . ومن المرجح ان الصياغة النهائية لها تعود الى الجماعة التي تأسست بالبصرة ، والتي ذكر التوحيدى اسماء افرادها .

ان المثال السياسي ، الذي كان يصبو اليه «الاخوان» « هو

«الرسائل» انفسهم يبررون موقفهم من التركة الفكرية والعلمية السالفة بالقول «ان الحق فى كل دين موجود . وعلى كل لسان جار» (٨ ، ج ٣ ، ص ٥٠١) . ولا شك فى انهم كانوا ينتقون من المذاهب ما يعجبهم ، ويرفضون الاراء والتصورات التى يعتبرونها «فاسدة» (انظر . ٨ ، ج ٣ ، ص ٥٢٠ وما بعدها) . وهناك الكثير من الاراء الشائعة فى عصرهم ، لم تنعكس فى رسائلهم . سواء اخذا او ردا . ففى اختيارهم للمواد كان اصحاب «الرسائل» ينطلقون ، فى المقام الاول ، من الوظيفة الاجتماعية لمؤلفهم من حيث كونه بمثابة الكتاب التعليمى لاعضاء هذه الجماعة القروسطية .

فى المدينة الروحانية

البثال الاجتماعى

يخاطب «الاخوان» القارى بقولهم : «وينبغى ان تعلم ، ايها الاخ ، انه لا يجتمع اثنان على امر من الامور الا ولاجتماعهما علّة تجمعهما وسبب يحفظهما على تلك الحال ، فما دامت تلك العلّة باقية وذلك السبب ثابتا ، دامت لهما تلك الحال ، وان بطلت تلك العلّة وانقطع ذلك السبب ، تفرقا بعد اجتماعهما وثنافرا بعد ذلك» (٨ ، ج ٤ ، ص ١٧٠) .

ثم ان القول بالضرورة ، التى تدفع الناس الى الاجتماع ، يصح ايضا على «المدينة الروحانية» (او «المدينة الفاضلة الروحانية») لاخوان الصفاء ، على هذه الجماعة المنظمة بطريقة خاصة . فما هى اسباب نشوء هذه المدينة ، وما وجه الحاجة اليها ؟

وقبل كل شئ تاتى ضرورة الاجتماع البشرى نفسه . «فالانسان الواحد لا يقدر ان يعيش وحده الا عيشا نكدًا ، لانه محتاج الى طيب العيش من احكام صنائع شتى ، ولا يمكن الانسان الواحد ان يبلغها كلها ، لان العمر قصير ، والصنائع كثيرة ، فمن اجل هذا اجتمع فى كل مدينة او قرية اناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضا . وقد اوجبت الحكمة الالهية

«الرسائل» انفسهم يبررون موقفهم من التركة الفكرية والعلمية السالفة بالقول «ان الحق فى كل دين موجود» وعلى كل لسان جار» (٨ = ج ٣ ، ص ٥٠١) . ولا شك فى انهم كانوا ينتقون من المذاهب ما يعجبهم ، ويرفضون الاراء والتصورات التى يعتبرونها «فاسدة» (انظر . ٨ = ج ٣ ، ص ٥٢٠ وما بعدها) . وهناك الكثير من الاراء الشائعة فى عصرهم ، لم تنعكس فى رسائلهم ، سواء اخذا او ردا . ففى اختيارهم للمواد كان اصحاب «الرسائل» ينطلقون ، فى المقام الاول ، من الوظيفة الاجتماعية لمؤلفهم من حيث كونه بمثابة الكتاب التعليمى لاعضاء هذه الجماعة القروسطية .

فى المدينة الروحانية

البثال الاجتهادى

يخاطب «الاخوان» القارىء بقولهم : «وينبغى ان تعلم» ايها الاخ ، انه لا يجتمع اثنان على امر من الامور الا ولا اجتماعهما على تجمعهما وسبب يحفظهما على تلك الحال ، فما دامت تلك العلة باقية وذلك السبب ثابتا ، دامت لهما تلك الحال ، وان بطلت تلك العلة وانقطع ذلك السبب ، تفرقا بعد اجتماعهما وتنافرا بعد ذلك» (٨ ، ج ١ ، ص ١٧٠) .

ثم ان القول بالضرورة ، التى تدفع الناس الى الاجتماع ، يصح ايضا على «المدينة الروحانية» (او «المدينة الفاضلة الروحانية») لآخوان الصفاء ، على هذه الجماعة المنظمة بطريقة خاصة . فما هى اسباب نشوء هذه المدينة ، وما وجه الحاجة اليها ؟

وقبل كل شئ تاتى ضرورة الاجتماع البشرى نفسه . «فالانسان الواحد لا يقدر ان يعيش وحده الا عيشا نكدًا ، لانه محتاج الى طيب العيش من احكام صنائع شتى ، ولا يمكن الانسان الواحد ان يبلغها كلها . لان العمر قصير ، والصنائع كثيرة ، فمن اجل هذا اجتمع فى كل مدينة او قرية اناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضا . وقد اوجبت الحكمة الالهية

والعناية الربانية بان يشتغل جماعة منهم باحكام الصنائع ، وجماعة فى التجارات ، وجماعة باحكام البنيان ، وجماعة بتدبير السياسات ، وجماعة باحكام العلوم وتعليمها ، وجماعة بالخدمة للجميع والسعى فى حوائجهم» (٨ ، ج ١ ، ص ٩٩-١٠٠) .

كذلك تعود ضرورة اجتماع الناس الى «انك محتاج فى نجاتك وتخلصك من هذه الدنيا ، التى هى عالم الكون والفساد ، ومن عذاب جهنم وجوار الشياطين وجنود ابليس اجمعين والصعود الى عالم الافلاك وسعة السموات ومسكن العليين وجوار ملائكة الرحمن المقربين » الى معاونة اخوان لك نصحاء واصدقاء لك فضلاء . متبصرين بنامر الدين ، علماء بحقائق الامور ، ليعرفوك طوائق الاخرة وكيفية الوصول اليها» (نفس المرجع) .

ولكن هذا التفسير يبقى على السطح ، اذا صح التعبير . فثمة تفسير آخر ، اعظم ، يستند الى فكرة النفس الكونية الواحدة والقول بامكانية التحصيل الجماعى ل«رتبة الملائكية» ، وهى الامكانية التى تكون للانبياء . فاذا مات النبىء الانسان الفاضل ، فان امته ككل يجب ان تتمتع بمجموع الخصال التى له . واذا تم ذلك ، «اجتمعت تلك الجماعة على رأى واحد ، واثلغت قلوبهم على محبة بعضهم بعضا ، وتعاضدت على نصرة الدين وحفظ الشريعة ، واقامة السنة . وحمل الامة على منهاج الدين ، دامت لهم الدولة فى دنياهم ، ووجبت العقبة لهم فى اخرهم» (٨ ، ج ٤ ، ص ١٢٥) . ويجب ان تكون لهذه الجماعة نفس واحدة ، بالمعنى الحرفى للكلمة . ففى المدينة الروحانية يعلم كل واحد من اهله «ان انفسهم نفس واحدة ، وان كانت اجسادهم متفرقة» (٨ ، ج ٤ ، ص ١٧٠) . بعبارة اخرى : ان المدينة الروحانية ، كجماعة خاصة من الناس ، هى بمثابة استعادة وحدة النفس الكونية فى ظروف العالم الادنى ، الارضى . وتكون هذه المدينة شرطا لعودة النفس الى العالم العلوى .

والمدينة الروحانية تكوين معقد . فان اخوان الصفاء يتأرجحون بين النظر اليها كمدينة روحانية محضة ، وبين

اعتبارها اجتماعا ملموسا للناس على الارض . فهذه المدينة ، عندهم ، تبدو وكأنها «مرتفعة فى الهواء» (٨ = ج ٤ = ص ١٨) . فمناها بالذات = كما يقول «الاخوان» ، اخرج آدم وزوجته وذريتهما بعد خداع ابليس لهما (انظر نفس المرجع) . وفى موضع آخر من «الرسائل» يقال بانه «لا ينبغي ان يكون بناء هذه المدينة فى الارض حيث تكون اخلاق اهل سائر المدن الجائرة : ولا ينبغي ايضا ان يكون بناؤها على وجه الماء لانه يصيبها من الامواج والاضطرابات ما يصيب اهل المدن التى على السواحل من البحار ؛ ولا ينبغي ان يكون بناء هذه المدينة فى الهواء مرتفعا لكيلا يصعد اليها دخان المدن الجائرة فتكدر اهويتها» (٨ ، ج ٤ ، ص ١٧٢) . فان المدينة المنشودة يجب ان تبنى على ارضية من نوع خاص ، على التقوى والصدق والوفاء والامانة . وتكون هذه المدينة محاطة باربعة اسوار مبنية من جهالات الناس ، ما بين كل سورين خندق من سوء اعمالهم وفساد آرائهم ورداءة اخلاقهم ، يترتب على الراغب فى دخول المدينة تدليلها اولا . وتكون المدينة الروحانية بمثابة «سفينة النجاة» فى بحر المادة الصاحب (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٧٢-١٧٣) . وتتطرق «الرسائل» هنا الى ضرورة ان يكون فى المدينة الروحانية اناس من ذوى الصنائع ، مثلا (انظر نفس المرجع) . ثم ان العرض اللاحق كله يدل على عناية «الاخوان» بتنظيم حياة المدينة على الارض . ويبدو ان اصحاب «الرسائل» يرون حل هذا التناقض فى كون المدينة الروحانية اجتماعا ارضيا لاناس متفقين فى الراى ، يسعى نحو «الغاية القصوى ، التى هى الخلود فى النعيم» (نفس المرجع) .

ويراعى ترتيب المدينة الروحانية اختلاف الناس فى قوة النفوس والاعمار والوظائف . فادنى المراتب مرتبة ذوى الصنائع ، الذين يتسمون بصفاء جواهر النفوس وجودة القبول وسرعة التصور . وهى الصفات التى تكون للمقوة الناطقة بعد خمس عشرة سنة من مولد الجسد . وتصف «الرسائل» هؤلاء «بالابرار الرحماء» .

ثم تاتي مرتبة الرؤساء ذوى السياسة ، الذين يعنون بمراعاة الاخوان وسخاء النفس واعطاء الفيض بالشفقة والرحمة والتحنن على الاخوان . وهذه هي مرتبة القوة الحكيمة ، التي ترد على القوة العاقلة بعد ثلاثين سنة من مولد الجسد . وتصف «الرسائل» هؤلاء بـ«الاخيار الفضلاء» .

والمرتبة الثالثة هي مرتبة الملوك ذوى السلطان والامر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهورهما بين اهالى المدينة ، وذلك بالرفق واللطف والمدايرة فى اصلاح المعاند المخالف . وتلك هي مرتبة القوة الناموسية ، الواردة على النفس بعد مولد الجسد بأربعين سنة . واولئك هم «الفضلاء الكرام» .

والرابعة فوق هذه هي المرتبة ، التي تكون غاية كل اهل المدينة . وهي مرتبة القوة الملكية ، الواردة بعد خمسين سنة من مولد الجسد . وصاحب هذه المرتبة يتمتع بـ«مشاهدة الحق عيانا» . وهذه المرتبة هي الممهدة لتحرير النفس من اسر البدن . فمن بلغها تصير لديه قوة ، شبيهة بالقوة التي كانت للنبي عند معراجة ، الا وهي قوة الصعود الى ملكوت السماء (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ١٧٣-١٧٤) . والى هذه المرتبة اشار ابراهيم ويوسف والمسيح ومحمد من الانبياء وسقراط وفيثاغورث من الفلاسفة اليونانيين وبلوهر من حكماء الهند (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٧٥) .

ثم ان بنية المدينة الروحانية تناظر بنية العالم ككل (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ١٤٦ ، ١٥٠) . فهي جزء جوهري من الكون . ويشبه «الاخوان» هذه المدينة بشجرة روحانية ، عروقتها فى السماء : «اعلم ان مثل واضع الشريعة مع اخوانه وانصاره واتباعه الذين يجيئون بعدهم الى يوم القيامة فى حكم الشريعة كمثل شجرة هو واصحابه وانصاره اغصانها وقضبانها » ومن يجي بعدهم من التابعين لهم كالفروع « ومن يجي بعدهم كالورق والنور والزهر والثمر . وهذه الشجرة روحانية ، تنبت من فوق الى اسفل ، لان عروقتها فى السماء مما يلى رتبته

الملائكة . لان مادتها من هناك تنزل . يعنى بتأييد واضح —
الشرعية من الملائكة . وعنهم يأخذ الوحي والالهام والانباء يؤديها
الى البشر الذين هم فى الارض ليجتذبهم بها الى رتبة الملائكة»
(٨ ، ج ٤ ، ص ١٣٦) .

والاجتماع البشرى . ايا كان ، يحتاج الى رئيس . «فما من
جماعة ، تجتمع على امر من امور الدين والدنيا ، وتريد ان يجرى
امرها على السداد ، وتكون سيرتها على الرشاد ، الا ولا بد لها
من رئيس يرئسها ليجمع شملها ويحفظ نظام امرها . ويراعى
تصرف احوالها ويرمى على الانتشار جماعتها . ويمنع من الفساد
صلاحها» (٨ ، ج ٤ ، ص ١٢٧) . واذا كان اعضاء الجماعة يتعاونون
فيما بينهم ، ويساند بعضهم بعضا ، فانهم يكونون — كما اشرنا
اعلاه — بمثابة جسد واحد ونفس واحدة . وعندئذ يكون واضح
الشرعية لهم بمنزلة الرأس من الجسد ، وهم له كسائر الاعضاء
(انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٣٤) .

ويميز «الاخوان» بين نوعين من الرئاسة : جسمانى
وروحانى . فالرئاسة الجسمانية مثل رئاسة الملوك والجبابة ،
الذين ليس لهم سلطان الا على الاجسام بالقهر والجور ،
فيسترقون الناس ويستخدمونهم قهرا . واما الرئاسة الروحانية
فمثل رئاسة اصحاب الشرائع ، الذين يضمنون للناس ، الذين
يسيروا على هدى الشرائع ، الفوز والنجاة والسعادة فى المعاد
(انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٢٨) .

ومن الطبيعى ان يكون رئيس المدينة الروحانية رئيسا
روحانيا . واول واعلى الرؤساء الروحانيين للمدينة المثلى هو
«واضع الشريعة» . مؤسس المدينة . وينبغى على واضع الشريعة
ان تكون فيه اثنتا عشرة خصلة فطرية : تمام الاعضاء : جودة
الفهم وسرعة التصور : جودة الحفظ : ذكاء الفطنة : حسن
العبارات : حب العلم : حب الصدق : كبر النفس وعلو الهمة :
الزهد فى الدنيا : حب العدل واهله : قوة العزيمة (انظر : ٨ ،
ج ٤ ، ص ١٢٩ — ١٣٠) .

وهذه الخصال ، التى ينبغى ان يتمتع بها واضع الشريعة ،

او الرئيس الاول للمدينة الروحانية . هي نفس الخصال ، التي يسبغها الفارابي على رئيس «المدينة الفاضلة» . ويدل هذا ، بلا شك ، على القرابة الفكرية بين الفارابي واخوان الصفاء . وهذه القرابة ، التي ليس من السهل احيانا اثباتها بالنص ، تتجلى في نقاط كثيرة ، وان كان من الصعب الحديث عن استعارة احدهما من الآخر . وهنا يمكن الموافقة على الرأي « القائل » ان القرابة بين مذهبى اخوان الصفاء والفارابي مدهشة ، ولكن الفوارق بينهما مدهشة ايضا» (١٨٤ ، ص ٢٢) . وثمة اساس للافتراض بان الاثنين تأثرا بنفس الافكار ، ويمثلان خطين مستقلين فى التطور الفكرى ، يبدآن من نقطة واحدة او نقطتين قريبتين . ولكن اخوان الصفاء اقرب من الفارابي الى العقائد الدينية .

ويتجلى هذا فى وصفهم ، مثلا ، لاول الاعمال ، التي ينبغى على واضع الشريعة فعلها . «فاول قاعدة ، يضعها واضع الشريعة ثم يبنى عليها سائر ما يعمل فى تميم الشريعة من القول والعمل» هي ان يعتقد ان للعالم بارئا قديما حيا عالما ، حكيما قادرا ، قاهرا مريدا ، هو علة الموجودات ، ومالكها ومصرفها . ثم ينبغى عليه ان يرى ويتصور موجودات عقلية مجردة من الهيولى ، قائمة بنفسها ، هم الملائكة . كما وينبغى عليه ان يعتقد وجودات نفسانية مجردة من الابدان قارة ، ومستعملة لها قارة ، ومعلقة بها قارة . وبين عناصر هذه العقيدة يأتى القول ان البارئ ، اذ رسم للناس الاوامر والنواهي ، يخلق الظروف الملائمة للقيام بها ، اما الانسان فيطيع او يعصى ، فيثاب او يعاقب بعد مفارقة النفس للبدن . ويجب ايضا على واضع الشريعة ان يرى ان الدعاء الى الله اولى الاعمال بالثواب ، وان الدعاء الى الله هم اعلى الناس درجة (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٣٠-١٣٢) .

فاذا تحققت هذه الآراء فى نفس واضع الشريعة ينبغى عليه التوجه الى الآخرين لشرحها لهم . وهو يتحدث مع الخواص بدون كتمان او رمز ، اما الجمهور فيخاطبهم بلغة الرموز والتشبيهات ،

بالمعانى المتحملة للتأويل بما يعقلونها وتقبلها نفوسهم .
ثم ينظر اخوان الصفاء فى الامور الملموسة التى تترتب على
واضع الشريعة . الذى هو الرئيس الاول للمدينة الروحانية
ومؤسسها . فينبغى عليه ان يسن للناس سنة . تطالب
اصحابها بموالاة بعضهم بعضا ، وتأكيد المودة بينهم ، وجمع
شملهم . وتامرهم بمخالفة من يخالفهم فى هذه السنة ،
ومجانبتهم والبراءة منهم ، وان كانوا من ذوى القرابة والاحباء .
وينبغى على واضع الشريعة تعليم الناس بان من أنفق
ماله او فارق احبائه او بذل دمه قربانا فى نصرة المدينة المثلى ،
سيثاب على ذلك خير الثواب بعد مفارقة النفس للجسد وتجردها
من الهوى ، فتكون نفسه فى اعلى درجات الشرف والرفعة .
وعلى واضع الشريعة ان يستن لاهل دعوته سنة حسنة ،
يقيمون بشرائطها ويتعاملون بموجبها . ويكون فى استعمالها
صلاح الجمهور والنفع العام . لمن فى عصره ولمن يجيء بعدهم
من التابعين . وهنا يترتب على صاحب الشريعة الا ينسب الى
رايه واجتهاده وقوته شيئا مما يقول ويفعل ويأمر وينهى فى
وضع الشريعة . ولكنه ينسبها الى الواسطة التى بينه وبين ربه
من الملائكة التى تنقل اليه الوحي (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٣٠ -
١٣٥) .

وينبغى على الرئيس الاول للمدينة الروحانية ان يعمل لكى
يتمتع اهلها بخصال اربع : الاولى ، ان يكون لكل واحد منهم
عقل ، يعرف به القبيح وينزجر عنه ، ويعرف الجميل ويأمر به ؛
والثانية ، ان يقتدوا بواضع الشريعة فى افعاله واقاويله وآدابه
ومتصرفاته ؛ والثالثة ، ان يكون مع كل واحد منهم وصية من
واضع الشريعة يدرسونها فى اوقات معلومة ؛ والرابعة ، ان
يكون على كل جماعة منهم رئيس من فضلائهم . يسير بهم على
سنة الشريعة (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٣٧) . ويبسندو ان
«الاخوان» يرون انه فى حال تحقق هذه الظروف تكون المدينة
الروحانية قائمة . فلا تحتاج بعد ذلك الى واضع الشريعة . فان
اهلها «العلماء الاخيار» الذين يهتدون بعقلهم ويقتدون بصاحب

الشرعية « لا يحتاجون الى رئيس ومشرع (انظر نفس المرجع) .
وتشير «الرسائل» « فى موضع آخر ، الى العقل وحده باعتباره
«الرئيس على الفضلاء» (٨ ، ج ٤ ، ص ١٢٧) .

جماعة اخوان الصفاء

كأساس للمدينة الروحانية

فى الرسالة الخامسة والاربعين « المكرسة لـ «كيفية معايشة
اخوان الصفاء وتعاون بعضهم مع بعض» ، يرد ذكر مراتب
المدينة الفاضلة « المبسوطة اعلاه « بدون اى تغيير (انظر :
٨ ، ج ٤ ، ص ٥٧) . فقد كان «الاخوان» ينظرون الى جماعتهم
على انها صورة مصغرة من المدينة الروحانية ومثال لها . ولذا
فان من شأن نشر مبادئ عشرتهم ان يؤدى الى اقامة «المدينة
الروحانية» التى كانوا يحلمون بها .

ومن هنا تسترعى اهتماما كبيرا كيفية رؤية منظرى هذه
المدينة لمبادئها التنظيمية ، ولاساليب عمل جماعتهم وآفاقها .
وتجدر الاشارة الى ان المقصود ليس الواقع « الذى كانت عليه
جماعة اخوان الصفاء « وانما الصورة ، التى كان يودون ان
يرونها عليها اصحاب «الرسائل» .

ونبدأ بما يمكن تسميته « اذا استخدمنا لغة العلم السياسى
المعاصر « «القاعدة الاجتماعية» لجماعة اخوان الصفاء . لقد كان
هؤلاء يعتقدون ان لهم انصارا فى اوساط كافة فئات المجتمع
المعاصر لهم . ويدل على ذلك قولهم : «اعلم ، ايها الاخ . . .
ان لنا اخوانا واصدقاء من كرام الناس وفضلائهم « متفرقين فى
البلاد « فمنهم طائفة من اولاد الملوك والامراء والوزراء والكتاب
والعمال « ومنهم طائفة من اولاد الاشراف والدهاقين والتُّنَّاء
والتجار ، ومنهم طائفة من اولاد العلماء والادباء والفقهاء وحمله
الدين « ومنهم طائفة من اولاد الصناع والمتصرفين وامناء
الناس» (٨ ، ج ٤ ، ص ١٨٨) .

ولعلّ هذا الاهتمام الكبير بالشبان يعود الى كونهم الاكثر تقبلا للقيم الروحية . فنفسهم ، على حـد تعبير اصحاب «الرسائل» ، «كمثل ورق ابيض نقى ، لم يكتب فيه شيء» (٨ ، ج ٤ ، ص ٥١) . واذا كتب في هذا الورق شيء ، حقا كان ام باطلا ، فقد شغل المكان ، ويكون من الصعب محوه ، وكتابة شيء جديد محله . ولذا لم يكن من الصدفة ان مكذبي الانبياء كانوا دوما من الشيوخ . ومن هنا تأتي نصيحة «الاخوان» لقارى رسائلهم : «فينبغي لك ، ايها الاخ ، ان لا تشغل باصلاح المشايخ الهرمة ، الذين اعتقدوا من الصبا آراء فاسدة وعادات رديئة واخلاقا وحشية ، فانهم يتعبونك ثم لا ينصلحون ، وان صلحوا قليلا قليلا فلا يفلحون . ولكن عليك بالشباب السالمى الصدور ، الراغبين فى الاداب ، المبتدئين بالنظر فى العلوم ، المرئدين طريق الحق والدار الآخرة ، والمؤمنين بيوم الحساب ، المستعملين شرائع الانبياء ، عليهم السلام ، الباحثين عن اسرار كتبهم ، التاركين الهوى والجدل غير متعصبين على المذاهب» (٨ ، ج ٤ ، ص ٥١-٥٢) . ذلك هو احد المبادئ الرئيسية فى اختيار المرئدين .

ويؤكد «الاخوان» على ضرورة المعرفة الجيدة بالمرشحين للانتماء الى جماعتهم . «فينبغي لآخواننا . . . اذا اراد احدهم ان يتخذ صديقا مجددا او اخا مستألفا ، ان يعتبر احواله ، ويتعرف اخباره ، ويجرب اخلاقه ، ويسأله عن مذهبه واعتقاده ، ليعلم هل يصلح للصدقة وصفاء المودة وحقيقة الاخوة ام لا» (٨ ، ج ٤ ، ص ٤٣) . ومن ثم يترتب على رئيس التنظيم «ان يتعرف خبر كل واحد من اهل دعوته ، من الصغير والكبير ، والذكر والانثى ، والحر والعبد ، والشريف والدنيء ، والعالم والجاهل ، والغنى والفقر ، والقوى والضعيف ، والقريب والبعيد» (٨ ، ج ٤ ، ص ١٣٣) * . ويذهب اصحاب «الرسائل» الى ان

* هذه القائمة لم تات وليدة الاعتبارات الاسلوبية فقط ، وانما تدل ، بدورها ، على توجه «الاخوان» الى شتى فئات المجتمع المعاصر لهم .

المواصفات الاخلاقية يجب ان تكون فى طليعة المعايير فى اختيار المرشحين . «فمن يرى ويعتقد فى دينه ومذهبه الرحمة والشفقة للناس كلهم . ويرثى للمذنبين . ويستغفر لهم ، ويتحنن على كل ذى روح من الحيوان ، ويريد الصلاح للكل» . فانه يصلح لان يكون من جماعة اخوان الصفاء (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ٤٤) . واذا تم قبول شخص جديد فى جماعة «الاخوان» فان كافيّة اعضائها يرونها اقرب الناس اليهم : «فينبغى اذا ظفرت بواحد منهم (اى من الاخوان . - المؤلف) ان تختاره على جميع اصدقائك واقرباءك وعشيرتك وجيرانك الذين نشأت معهم ، فانه خير لك من ولدك الذى من ظهرك ، واخيك من صلب ابيك ، ومن زوجتك التى جعلت كل كسبك لها ، وجميع سعيك من اجلها» (٨ ، ج ٤ ، ص ٤٩) .

ان اخوان الصفاء ، كما ذكرنا اعلاه ، لا يتجاهلون انقسام المجتمع الى اغنياء وفقراء . فهم ينوّهون ، مثلا ، «بان الناس اصناف وطبقات فى متصرفاتهم فى امور الدنيا ، لا يحصى عددها الا الله» (٨ ، ج ١ ، ص ٣٢٠) . ولكن الناس ، وبفض النظر عن الفروق بينهم ، يندرجون فى واحدة من الطبقات (او «الاصناف» : «المراتب» ، «الطوائف» : الشيخ) السبع التالية : ارباب الصنائع والحرف والاعمال : ارباب التجارات والمعاملات والاموال ؛ ارباب البنايات والعمارات والاملاك ؛ الملوك والسلاطين والاجناد وارباب السياسات ؛ المتصرفون والخدامون يوما بيوم ؛ اصحاب العاهات المزمنون والعطلّ واهل البطالة والفراغ ؛ اهل العلم والدين والمستخدمون فى الناموس ولكل طائفة من هذه اصناف كثيرة (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ٣٢٠-٣٢١) . اما «الفقراء» ، عند اخوان الصفاء ، فهم الصناع «الذين يعملون بابدانهم ، واتكالهم على صناعتهم وقوة ابدانهم» (٨ ، ج ٤ ، ص ٦٩) .

كذلك يتفاوت الناس باخلاقهم ومراتبهم من العلم وغيرها من الصفات . ويذهب «الاخوان» الى ان هذه الفوارق كلها ، بما فيها الفوارق فى الاملاك ، تعود الى وجوه اربعة : اخلاط

اجسادهم وامتزاج اخلاطها (وهذه الاخلاط ترتبط بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) ؛ الظروف الطبيعية ، كالترربة والاهوية ؛ التعلم والمعلمين ، الذين يغرسون فى الناس الاراء والتصورات السائدة فى المحيط الاجتماعى ؛ تأثير النجوم والكواكب فى اصول مواليدهم . ويرى «الاخوان» ان العامل الاخير هو «الاصل ، وباقيها فروع لها» (٨ ج ١ ص ٢٩٩) . فالانتقال من طبقة الى اخرى يتوقف . عندهم ، على تأثير الكواكب والافلاك السماوية على الاطفال ، الذين ينتمون من حيث المنشأ الى طبقات مختلفة . ومن ذلك ، مثلا ، انه يمكن لاولاد التجار ان يرتقوا الى مرتبة اولاد الملوك ، وبوسع الفقراء ، اذا حالهم الحظ ، ان يبلغوا مرتبة التجار وارباب النعم (انظر : ٨ ج ٤ ، ص ١٤٩) .

وطالما بقى المجتمع على الحال ، التى هو عليها اليوم ، يترتب على «الاخوان» التعامل مع اناس مختلفين ومتفاوتين . فبين مريديهم هناك الفقراء والاعنياء ، العلماء والجهال . وهكذا يكون الناس ، الذين يرفدون جماعتهم ، على منازل اربع : من رزق الحظ من المال والعلم معا ؛ من حرم منهما جميعا ؛ من رزق المال ولم يرزق العلم ؛ من رزق العلم ولم يرزق المال . وينبغى لهؤلاء ان يتعاونوا فيما بينهم . فذو المال يوزع ماله بينه وبين اخيه المحروم ، وذو العلم يتقاسم علمه مع اخيه الجاهل . وبذلك تكون معاونة ذى المال لذى العلم بماله ومعاونة ذى العلم لذى المال بعلمه كمثل رجلين ، اسطحيا فى طريق وعر ، احدهما بصير ضعيف البدن معه زاد ثقيل لا يطيق حمله ، والاخر اعمى قوى البدن ليس معه زاد ، فاخذ البصير بيد الاعمى يقوده خلفه ، واخذ الاعمى ثقل البصير فحمله على كتفه ، وتواسيا بذلك الزاد ، وقطعا الطريق ، ونجوا جميعا . وتتوقف «الرسائل» عند وصف الاخوان الذين ليس لهم علم ولا مال . ومن الطبيعى ان هؤلاء يجب ان يكونوا من ذوى الاخلاق الرفيعة . فليس فى جماعة اخوان الصفاء مكان للحساد وغلاظ القلب والمتعصبين . ويؤثر «الاخوان» قبول الشخص الحسنى الاخلاق ، ولكن ليس

بذى علم ومال ، على ذى المال والعلم ، او ذى واحد منهما ، ولكن بدون اخلاق رفيعة . «وذلك اننا نجد اقواما علماء متفلسفين ، يصنفون الكتب فى تحسين الاخلاق ويأمرون بها ، وهم اسوأ الناس خلقا» (٨ ، ج ٤ ، ص ٥٦) . فباب «الاخوان» موصود امام امثال هؤلاء .

كما ويقسم اخوان الصفاء الناس من جهة العلم والايمان . وهم يعرفون العلم بانه «صورة المعلوم فى نفس العالم» ، والايمان بانه «التصديق لمن هو اعلم منك بما يخبرك عما لا تعلمه» (٨ ، ج ٤ ، ص ٦٥) . والعلم متضمن فى كتب الفلاسفة والحكماء ، وموضوعات الايمان محتواة فى كتب الانبياء . ومن جهة العلم والايمان ينقسم الناس ، عند اخوان الصفاء ، الى اربع فئات : عالم مؤمن ؛ جاهل جاحد ؛ عالم جاحد ؛ جاهل مؤمن . ويتميز «الاخوان» بانهم من ذوى العلم والايمان معا . وجدير بالذكر هنا ان «الايمان» ، عندهم ليس قصرا على الامور الدينية وحده . وفى ذلك يقولون : «اعلم انك محتاج الى الايمان والتصديق لقول المخبر لك ، الذى هو فوقك فى العلم واعلى منك فى المعارف ، لانك ان لم تؤمن بما يخبرك به حرمت اشرف العلوم واجل المعارف» (٨ ، ج ٤ ، ص ٦٦) . فالمبتدى بتحصيل العلوم ينبغى عليه تصديق قول معلمه وما يخبره عنه . «فليس لك طريق الى تصديق المخبر لك فى اول الامر الا حسن الظن بصدقه ، ثم على ممر الاوقات تتبين لك حقيقة ذلك ، فلا تطلبه بالبرهان فى اول الامر . ولكن اجتهد فى ان تتصور فى فكرك ما تسمح باذنه ، ثم اطلب السبيل والبرهان بعد ذلك . ولا ترضى بالتقليد اذا توسطت فى العلم ، ولا تطلب البرهان فى اوله» (نفس المرجع) .

وفى جماعة اخوان الصفاء يتم تعليم كافة اعضائها وفقا للمبدأ الكونى الشامل فى التعليم . وبهذا الصدد تؤكد «الرسائل» «ان اصحاب الناموس هم المعلمون والمؤدبون والاستاذون للبشر كلهم ؛ ومعلمو اصحاب النواميس هم الملائكة ، ومعلم الملائكة هو النفس الكلية ؛ ومعلمها العقل

الفعال ؛ والله تعالى معلم الكل» (٨ = ج ٣ ، ص ٤٨٠) . ويدعو «الاخوان» قارىء «الرسائل» بقولهم : «هلم بنا يا اخى ، الى مجلس اخوان لك فضلاء ، واصدقاء لك علماء ، واولياء لك نصحاء ، لتسمع اقوالهم ، وترى شمائلهم ، وتقف على اسرارهم ، وتصور بصفاء جوهر نفسك ما تصوروا بصفاء جوهر نفوسهم ، وتنظر بعين قلبك كما نظروا بعين قلوبهم ، وترى بنور عقلك ما راوا بنور عقولهم» (٨ = ج ٤ ، ص ٦٦) . فالعلم شرط ضرورى لدخول المدينة الروحانية . «فلا يمكن احدا ان يدخل مدينتنا هذه متى لم يكن علمه مساويا لعلمنا» (٨ ، ج ١٧٣) .

ثم ان جماعة اخوان الصفاء نفسها يجب النظر اليها على انها بمثابة المعهد ، الذى ينتقى الاشخاص ويعلمهم ويعددهم لدخول المدينة الروحانية .

ويحتاج تاديب اعضاء الجماعة وتثقيفهم الى صيغ تنظيمية معينة : «ينبغي لآخواننا ايدهم الله ، حيث كانوا من البلاد ، ان يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه فى اوقات معلومة ، لا يداخلهم فيه غيرهم ، يتذكرون فيه علومهم ، ويتحاورون فيه اسرارهم» (٨ ، ج ١ ، ص ٤١) . وقد استخدم «الاخوان» فى نشر معارفهم ، طريقة «الرسائل» المعروفة (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٩٥) . ثم ان «رسائل اخوان الصفاء» نفسها يمكن النظر اليها على انها مجموعة من الرسائل ، التى كرس كل منها لمشكلة معينة او لجملة مشكلات . فعبر تثقيف الناس واجتذاب افواج جديدة وجديدة من الناس الى جماعة «الاخوان» تشيد فى مختلف البلدان دعائم «المدينة الروحانية» التى هى عالم جديد ، تسوده المحبة ، وتميزه وحدة العلم والعمل .

تربية اهل المدينة الروحانية

ينطلق اخوان الصفاء ، فى انشاءاتهم ، من ثنوية «العلوى - السفلى» . فالعالم ، عندهم ، قسيمان : علوى وسفلى . فالعلوى هو عالم الافلاك السماوية العشرة - فلك القمر ، والافلاك السبعة

الموافقة للكواكب السيارة ، وفلك الكواكب الثابتة (وعدها ، عندهم ، ١٠٢٩) ، والفلك المحيط . والسفلى هو عالم الاركان الاربعة ، التي هي النار والهواء والماء والارض . عالم الكون والفساد ، الذي يقع «تحت مقعر سطح فلك القمر» (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ١٤٦) .

وتتطابق هذه الثنوية الكونية مع ثنوية الوجود البشرى . فحياة الانسان ، عند اخوان الصفاء ، تكون في عالم الدنيا اولا ، ثم تصير في عالم الآخرة . وفي العالم الاول تكون النفس متصلة بالبدن ، اما في العالم الثانى فتكون مجردة عن الابدان (انظر : ٨ ، ج ٣ ، ص ٢٩٤) .

وبالاتفاق مع ثنوية العالم هذه تكون كافة فصول المسرحية الكونية ، في نهاية المطاف ، بمثابة حركات الى الاعلى او الى الاسفل ، صعود او نزول . وهاكم بعض الامثلة . فاذا اخذنا كل الموجودات فى عالم الكون والفساد فانها تاتى ، فى رأى «الاخوان» ، نتيجة الصعود والارتقاء من الاركان الاربعة الى مراتب اكثر تعقيدا - امتزاجات الركان الاربعة ، فالمعادن ، فالنباتات ، فالحيوانات (ما يعيش منها فى الماء ، ثم ما يعيش منها على اليابسة ، ثم الطيور) (انظر : ٨ ، ج ٢ ، ص ٨٨ ، ١٧٨) .

والتطور الصاعد للعالم يعود الى التأثير الصادر عن الافلاك السماوية والكواكب وحركاتها (انظر : ٨ ، ج ٢ ، ص ٨٩) . ومن هنا تاتى الاهمية الكبيرة التى يوليها «الاخوان» للتنجيم ، الذى يتيج ، فى رأيهم ، الوقوف على مستقبل الموجودات جملة وكل منها على حدة .

وقد عرضنا اعلاه لتصورات «الاخوان» عن البنية الاجتماعية وتوزعها الى مراتب دنيا وعليا . فكان «الاخوان» يرون ان «حظ» الانسان او سعادته فى الحياة الدنيا يتمثل فى صعوده من درجة الى اخرى فوقها على السلم الاجتماعى ، وذلك بتأثير التائثرات الملائمة الصادرة عن الكواكب . وفى هذه الحالة يمكن لاولاد الفقراء ان يبلغوا مرتبة اولاد التجار ، ويمكن لهؤلاء ، بدورهم ،

ان يرتقوا الى مرتبة اولاد الملوك . وهلمجرا (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ١٤٩) .

ان الامثلة ، التى تبين ثنوية رؤية «الاخوان» للتنظيم الكونى ، كثيرة للغاية . ولكن ما يهمنا هنا ، قبل كل شىء ، هو ان الانسان . محور المسرحية الكونية ، يأتى بمثابة النقطة ، التى يلتقى عندها خطا الحركة الكونية - الصاعد والهابط . فان جسمه يكون نتيجة التطور الصاعد لـ «المادة» ، اما نفسه ، فيكون اتصالها بالبدن نتيجة هبوطها من مكان على . كان يقطنه آدم وزوجته بعد جنائتهما المعروفة (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ١٠٠) . اما المكان ، الذى كان فيه آدم وحواء قبل الخطيئة ، فيسميه «الاخوان» بـ «المدينة الروحانية» (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١١٨) .

ان النفس ، لما هبطت من مرتبتها العالية ، «غرقت فى بحر الهيولى» ، فى الجسم البشرى . ولكنها تبقى غريبة على الجسم (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٨٥) . ولما كان الانسان يحتوى على هذين الجوهرين ، الجسد والنفس ، فانه يكون متناقضا للغاية . «فان الانسان ، لما كان هو جملة ، مجموعة من جسد جسمانى ونفس روحانية ، وهما جوهران متباينان فى الصفات ، متضادان فى الاحوال ، ومشتركان فى الافعال العارضة والصفات الزائلة ، صار الانسان من اجل جسده الجسمانى مريدا للبقاء فى الدنيا ، متمنيا الخلود فيها ، ومن اجل نفسه الروحانية صار طالبا للدار الآخرة ، متمنيا للبلوغ اليها . وهكذا اكثر امور الانسان وتصرف احواله مثنوية» (٨ ، ج ١ ، ص ٢٥٩) . ويحاول «الاخوان» تفسير ثنوية الانسان بضرورة تحصيل النفس للكمال اثناء وجودها فى الجسم . فان «الغرض من الكون فى الدنيا والمكث فيها زمانا ما هو تتميم صورة النفس وتكميل فضائلها ، ولم تكن تتم فضائلها الا بهذا الجسد . . . وان النفس ، ان لم تتم صورتها ما دامت مع الجسد ، ولم تكمل فضائلها مع الجسد مادامت فى الدنيا ، لم تنتفع فى الدار الآخرة بعد الموت على التمام والكمال» (٨ ، ج ٣ ، ص ٤٩١ - ٤٩٢) .

ويقوم هدف النفس فى التحرك باتجاه مضاد للهبوط اى فى

الصعود نحو العالم الاعلى . عالم الافلاك (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ١٠٠) . وهذا الصعود لا يتم الا عبر المعرفة . «فكل من كان اكثر معلومات حقيقة ، كان بالملائكة اشبه ، والى ربه اقرب» (٨ ، ج ١ ، ص ٤٥٠) . ومن هذه الناحية تكون الحياة البشرية كلها ، فى صورتها المثلى ، بمثابة حركة الى الاعلى - من النطفة ، فالعلقة ، فالمضغة ، فالجنين ، فالطفل ، فالصبي ، صعودا الى الشيخ الحكيم ، ومن ثم ، بعد الموت ، الملك السماوى الروحانى ابدى الوجود ، وهو الملك ، الذى يمكن تأويله بالعقل المحض (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ٤٤٨ - ٤٤٩) .

وتتم المعرفة عبر التعليم ، اى تقبل المعرفة «الجاهزة» . وعبر البحث ، الذى يحصل المعارف . ومن هنا يقسم «الأخوان» المصادر ، التى يجب ان يستقى المريدون معارفهم منها ، الى صنفين من «الكتب» : الكتب الموضوعية ، وكتب الوجود (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ٤٢) . اما الانتقال من الصنف الاول الى الثانى فهو صعود من الايمان والتصديق بما يبسطه المعلم الى المعرفة التى يحصلها المرء بنفسه . وبمثابة مرحلة متوسطة يأتى استيعاب الكتب الفلسفية ذات المضمون العلمى ، التى تتميز عن كتب الانبياء ، فهذه الاخيرة موضوع للايمان فقط .

واما المعرفة البحثية فهى ارتقاء من المعرفة الحسية السى البرهانية . «فالانسان العاقل اللبيب ، اذا اكثر التأمل والنظر الى الامور المحسوسة ، واعتبر احوالها بفكرته ، وميزها برويته ، كثرت المعلومات العقلية فى نفسه . واذا استعمل هذه المعلومات بالقياسات ، واستخرج نتائجها ، كثرت المعلومات البرهانية فى نفسه . وكل نفس كثرت معلوماتها البرهانية ، كانت قوتها على تصور الامور الروحانية التى هى صورة مجردة عن الهوى بحسب ذلك ، وعند ذلك تشبهت بها وصارت مثلها بالقوة . فاذا فارقت الجسد عند الممات صارت مثلها بالفعل ، واستقلت بذاتها » ونجت من جهنم عالم الكون والفساد ، وفازت بالدخول الى جنة عالم الارواح» (٨ ، ج ١ ، ص ٤٥١) .

وهكذا فان معرفة العالم هى صعود للنفس . يضمن السعادة

بعد الموت . ويصف اخوان الصفاء عملية الصعود هذه بانها
«تأله» (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ٢٩٨) .

ولكن سيكون من الخطأ النظر الى عملية تجميع مريدى جماعة
«الاخوان» ، وبالتالى مواطنى المدينة الروحانية ، على انها نقل
نسق المعارف المحصلة عن العالم الى مرشحين ، ثم انتقاؤهم
على نحو خاص . فليس لدى اخوان الصفاء نسق جاهز من
المعارف . ويبدو انهم كانوا ، هم انفسهم ، يعون ذلك . ففى
لوحة العالم ، التى يرسمونها ، كثيرا ما تصادف اقوال كالتالية :
«نذكر طرفا ليكون دليلا على الباقي» ، «علل واسباب » يطول
شرحها» ، (انظر ، مثلا : ٨ ، ج ٢ ، ص ٤١٧) . ويشير
«الاخوان» انفسهم الى هذا التناول بقولهم : «ونريد ان نلوح
من هذا العلم طرفا فى هذه الرسالة الجليلة القدر ، باشارات
مرموزة ، وامثال مضروبة . . . اذا كان الاخبار عن حقيقةها يدق
عن البيان» (٨ ، ج ٣ ، ص ٢٨٨ ؛ خط التشديد لى . -
المؤلف) . وقد جاءت «الرسائل» حافلة بالامثال والرموز ، التى
تلعب دورا توضيحيا هاما ، تربويا على الاغلب .

وكمثال على ذلك نسوق تصورات اخوان الصفاء عن النفس
البشرية الفردية . فهذه التصورات ذات اهمية كبيرة بالنسبة لفهم
مذهبهم ككل . ولا يكل «الاخوان» انفسهم عن تكرار القول بان
«علم النفس» هو اول واهم العلوم التى يجب ان يبدأ التعليم
بها . «فان افتتاح جميع العلوم الحقيقية هو فى معرفة الانسان
نفسه» (٨ ، ج ٣ ، ص ٣٤) . فينبغى اولا معرفة النفس ، فمن
خلال معرفتها يمكن الاطلاع على حقائق الاشياء الروحانية (انظر :
٨ ، ج ٣ ، ص ٢٨٨) . ولذا يتساءل اصحاب «الرسائل» : كيف
يوثق برأى انسان ، يجهل نفسه ، ومع ذلك لا يتورع الحديث
عن اشياء ادق وابعد عن المعرفة ١٩ (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص
١٩٢) . «فان الانسان » اذا ادعى معرفة الاشياء وهو لا يعرف
نفسه ، فمثله كمثل من يطعم الناس وهو جائع ، وكمثل من
يداوى غيره وهو مريض سقيم عليل . او كمن يكسو الناس
وهو عريان» (٨ ، ج ٢ ، ص ٣٧٨ - ٣٧٩) .

ويستخدم «الاخوان» ، في بسطهم للعلاقة بين النفس والجسد ، مختلف التمثيلات والتشبيهات . فهم يشبهونهم بالمرئيس والمدينة ، او بالربان والسفينة (انظر : ٨ = ج ٢ ، ص ٤٦٨ ، ج ٣ ، ص ٤٤) . ويلجأ «الاخوان» ، في تدليلهم على اختلاف طبيعة الاثنين ، الى «البرهان الفيلولوجي» : النفس ، بالعربية ، مؤنث ، والجسد مذكر (انظر : ٨ ، ج ٣ ، ص ٢٩٠) . وحال النفس في الجسد كحال الصبي في المكتب ، او الجنين في الرحم (انظر : ٨ ، ج ٣ ، ص ٤٣ ، ص ٣٩) . والمسيرة نحو الحياة الاخرية تتبدى في «الرسائل» ، على النحو التالي : النفس كالحرث ، والجسد كالزرعة ، والاعمال كالحب والثمر ، والموت كالحصاد ، والدار الآخرة كالبيدر (انظر : ٨ ، ج ٢ ، ص ٤٥٩) . ويتميز «الاخوان» بأسلوبهم التمثيل الميثولوجي الذي يتشابه بالتناول العلمي (المحدود ، طبعا ، بإطار العصر) لبعض جوانب الواقع . ومن هذه الناحية يقصّر «الاخوان» عن الغارابي وحتى عن الكندي ، ذلك انهم لم يتخلوا بعد تخليا نهائيا عن الاسطورة كمبدأ في التفسير .

ان «رسائل» اخوان الصفاء لم تكن موسوعة للعلوم ، بقدر ما كانت كتابا تعليميا ، معدا لتثقيف اهل المدينة الروحانية . ولعل في هذا تفسيراً لبعض النواحي الغريبة في ابداع «الاخوان» وفي مصيرهم اللاحق (انظر : ١٨٤ ، ص ٣١٠) .

لقد كان الهدف من هذا العمل الضخم المساعدة في تنشئة مواطني المدينة المثلى ، كما تصورها «الاخوان» . ولكن مشروعاتهم الاجتماعية الطوباوي لم يمارس تأثيرا كبيرا على المفكرين اللاحقين . ومع ذلك ، عمل اخوان الصفاء ، من خلال «الرسائل» ، على تعزيز ثقة الناس وایمانهم بان بالامكان تحويل المجتمع وتثقيف كافة اعضاءه بدون استثناء . وهذه الفكرة الانسانية ستلقى تطویرها وصياغتها النهائية في مذهب آخر اعلام الفلسفة العربية-الاسلامية ، اعني ابن رشد .

ابن سينا: السياسة كنظرية للنشاط البشرى

«ثم سألته ان يشرح كتب ارسطوطاليس ، فذكر انه لا فراغ له الى ذلك ، فى ذلك الوقت . ولكن ، ان رضيت منى بتصنيف كتاب ، اورد فيه ما صحّ عندى من هذه العلوم ، بلا مناظرة مع المخالفين ، والاشتغال بالرد عليهم ، فعلت ذلك . فرضيت به . فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه كتاب الشفاء . . . وكان يجتمع كل ليلة فى داره طلبه العلم . وكنت اقرا من الشفاء نوبة ، وكان يقرن غيره من (كتاب) «القانون» نوبة . فاذا فرغنا ، حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم ، وهى «مجلس الشراب بالآلاته ؛ وكنا نشغل به ؛ وكان التدريس بالليل ، لعدم الفراغ بالنهار ، خدمة للامير» .

من سيرة حياة ابن سينا لتلميذه ابو عبيد الجوزجاني .

مكانة السياسة فى نسق العلوم القروسطى

«كان ابن سينا رجلا دائم التطواف والترحال ! وكان يجمع بين شخصية الفيلسوف وشخصية العالم ؛ وكان ذا ثقافة موسوعية وباع طويل فى صناعة الطب ؛ كما كان شاعرا ورجل دولة ؛ كان «شيخا» و«رئيسا» ، مما انعكس جليا فى مذهبه الفلسفى «الهادف الى بلوغ وحدة الفكر والعمل» وحدة الحقيقة والخير «العقل النظرى والعقل العملى» - بهذه العبارات المكثفة يصف الباحث السوفييتى ارثور سغدييف «الشيخ الرئيس» ابا على ابن سينا (١٢٣ ، ص ١٠) .

لم يكن ابن سينا فيلسوفا كبيرا فحسب ، بل وكان طبييبا بارزا ايضا . وجدير بالذكر ان مؤلفه الرئيسى فى هذا الميدان - «القانون فى الطب» ، كان قد ترجم الى اللاتينية منذ عام ١٤٧٢ واعيد طبعه عدة مرات . وظل حتى القرن السابع عشر مرجعا اساسيا للمشتغلين بالطب . وحتى فى عام ١٩٠٩ كان بين المقررات بكلية الطب فى بروكسل مقرر حول فن الطب عند ابن سينا (انظر : ١١٥ ، ص ١٩ - ٢١) .

واشتغل الشيخ الرئيس بكافة علوم عصره ، فترك لنا موسوعة حقيقية ، تضم اكثر من ٢٥٠ عملا فى مختلف ميادين المعرفة (انظر : ١٠٤ ، ص ٢١٣-٢٣٦ : ١٢٥) . وقد عمل فيلسوفنا على صياغة العلوم كلها فى نسق واحد ، معتمدا على محاولات اسلافه فى تصنيف العلوم .

فقد سبق للكندى «فيلسوف العرب» ، ان اولى عناية كبيرة للعلوم الملموسة ، وبينها الفيزياء (والبصريات ضمنها) والكيمياء والجغرافية والفلك والطب (فيذكر ابن النديم ان للكندى ٢٤ عملا فى الطب والصيدلة) . وبين العلوم النظرية عنى الكندى ، الى جانب الفلسفة ، بالمنطق والرياضيات . صحيح ان الكندى لم يترك لنا تصنيفا للعلوم المعاصرة له ، ولكنه كان ، بلا شك ، اول موسوعى عصره (انظر : ١٦٢) .

ويقسم الفارابى ، فى رسالة «احصاء العلوم» ، العلوم المعروفة له الى اقسام اساسية خمسة : علوم اللغات ، والمنطقيات ، والرياضيات (اى علوم العدد والهندسة والمناظر والنجوم والموسيقى والاثقال والحويل) ، والطبيعيات ، والالهيات ، والسياسيات ، والفقه والكلام . وهو يبرز فى هذه الرسالة العلم السياسى («المدنى») ، فيشير الى انه «يفحص عن اصناف الافعال والسنن الارادية» وعن الملكات والاخلاق والسجايا والشيم التى عنها تكون تلك الافعال والسنن . وعن الغايات التى لاجلها تفعل ، وكيف ينبغي ، ان تكون موجودة فى الانسان وكيف الوجه فى ترتيبها فيه على النحو الذى ينبغي ان يكون وجودها فيه . والوجه فى حفظها عليه» (٩٢ ، ص ١٧٦) . وقد

توقفنا اعلاه ، في الفصل المكرس لمذهب الفارابي ، عند مضمون هذا العلم .

ويبرز اخوان الصفاء ثلاثة اجناس من العلوم : رياضية ، وشرعية وضعية ، وفلسفية حقيقية . فالعلوم «الرياضية» هي «الآداب» التي وضع اكثرها لطلب المعاش وصلاح امر الدنيا ، ومنها علم الكتابة والقراءة ، وعلم اللغة والنحو ، وعلم الحسابات والمعاملات ، وعلم الشعر والعروض ، وعلم الزجر والفال وما يشاكله . وعلم السحر والعزائم (الرقى) والكيمياء والحييل (الميكانيك) وما شاكلها ، وعلم الحرف والصنائع ، وعلم البيع والشراء والتجارات والحرف والنسل ، وعلم السير والخبار . والعلوم الشرعية هي العلوم المنزلة ، التي وضعت لطلب النفوس وطلب الآخرة ، ومنها علم التنزيل ، وعلم التأويل ، وعلم الروايات والخبار ، وعلم الفقه والسنن والاحكام ، وعلم التذكار والمواعظ والزهد والتصوف ، وعلم تأويل المنامات . والعلوم «الفلسفية الحقيقية» انواع اربعة : الرياضيات ، والمنطقيات ، والطبيعيات ، والالهيات . ولكل من هذه الانواع انواع تدرج تحته . فالطبيعيات ، مثلا ، تشمل على «علم المبادئ الجسمانية» ، وعلم السماء والعالم ، وعلم الكون والفساد ، وعلم حوادث الجو ، وعلم المعادن ، وعلم النبات ، وعلم الحيوان (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ٢٦٦ - ٢٧٥) .

وجاء ابن سينا فطور تصنيفات العلوم لدى اسلافه ، حيث عنى بترابط العلوم من زاوية اشتراكها في المبادئ او فسي الموضوعات ، او في المسائل . و«العلوم النظرية» عنده هي العلم الطبيعي ، والعلم الرياضي ، وعلم ما بعد الطبيعة . وترتبط العلوم النظرية بالممارسة من خلال تقسيمها الى اصلية وفرعية . ففي العلم الطبيعي هناك ثمانية علوم اصلية وسبعة علوم فرعية . والاصلية هي التي تبحث في المبادئ العامة للموجودات ، وفي بسائط عالمي ما فوق القمر وتحته وحركاتها ؛ وفي الكون والفساد ؛ وفي الفعل والانفعال ؛ وفي المعادن وحوادث الجو ؛ وفي النفس ؛ وفي النبات ؛ وفي الحيوان . وبين العلوم الفرعية علوم الطب

والنجوم والفراصة وتعبير الرؤيا والطلسمانات والسحر والصنعة .
اما القسم الثانى من العلوم النظرية « اى العلم الرياضى ،
فيشمل ، عند ابن سينا ، الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى .
وثالث اقسام العلوم النظرية هو علم ما بعد الطبيعة ، او
«الفلسفة الاولى» (انظر : ١٠٣ ، ص ٣٣ - ٤١) .

وتتميز اللوحات التصنيفية ، التى رسمها الفلاسفة العرب -
الاسلاميون ، بالسعى للنظر الى مختلف الميادين المعرفية فى
ترابطها وتكاملها ، ولتصويرها نسقا موحدا من المعارف .

ويعود اصل هذا التوجه الى الفلاسفة اليونانيين . فمن
المعروف ان ارسطو قسم الفلسفة ، «علم العلوم» ، الى نظرية
تتوخى المعرفة بعد ذاتها ، وعملية ، تقصد المعرفة لاستخدامها
فى الميدان العملى ، وابداعية ، تهدف الى تحصيل المعرفة بغرض
الابداع . وقسم ارسطو الفلسفة النظرية ، بدورها ، الى طبيعية
ورياضية و«اولى» . وادرج فى الفلسفة العملية السياسة
والاخلاق ، وفى الابداعية - الخطابية والشعر . اما المنطق ، عنده ،
فهو بمثابة تمهيد لمجمل العلوم .

وقد كان يوسع المفكرين العرب-الاسلاميين ان يتعرفوا على
هذا التصنيف من كتاب ارسطو «الاخلاق النيقوماخية» . كما وكان
هؤلاء المفكرين على علم بالتقسيم الرواقى للمعارف الى فيزياء
واخلاق ومنطق . ولعلّ الفارابى وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة
العرب قد تأثروا ، فى تصنيفهم للعلوم ، بما جاء فى كتاب
«الاراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة» ، المنسوب الى
افلوطرخس ، من تقسيم مبسط للعلوم الى نظرية وعملية ، ومن
قول بان هذا التقسيم يأخذ به ارسطو وعامة الفلاسفة المشائين
(انظر : ٧٦ ، ص ٩٥) .

فالفارابى ، مثلا ، يقسم العلوم ، او الصنائع ، الى نظرية
وعملية . والنظرية هى علم ما يُعلم ، والعملية - علم ما يُعمل .
والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة اصناف من العلوم :
الرياضيات (علم التعاليم) ، والطبيعيات (علم الطبايع) ، وعلم
ما بعد الطبيعيات . وينوه الفارابى ، فى تقسيمه للعلوم الى

نظرية وعملية ، بان الاولى ليس للانسان فعلها ، اما الثانية فمن شأنه ان يفعلها (٩٣ ص ٣٤) .

والفلسفة العملية (او «المدنية») صنفان : «الصناعة الخلقية» ، وهى علم الافعال الجميلة والاخلاق التى عنها تصدر الافعال الجميلة ، والقدرة على اقتنائها ، و«الفلسفة السياسية» (او علم السياسة) ، وتشتمل على معرفة الامور التى بها تحصل الاشياء الجميلة لاهل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم ، وحفظها عليهم (نفس المرجع) .

وجدير بالذكر ان كلمة «سياسة» وغيرها من الكلمات المشتقة من الفعل «ساس» كانت تستخدم ، وعلى امتداد العصر الوسيط كله ، ازاء موضوعات مختلفة . ومن ذلك قول اخوان الصفاء : «اعلم ان الجسد مسوس ، والنفس سائس ، فإى نفس ارتاضت فى سياسة جسدها كما يجب ، امكنها سياسة الاهل والخدام والغلمان . ومن ساس امله بسيرة عادلة ، امكنه ان يسوس قبيلة . ومن ساس قبيلة كما يجب ، امكنه ان يسوس اهل المدينة كلهم» (٨ ، ج ٣ ، ص ٤٨) . وفى القرن التاسع نجد عبارات ، مثل «سياسة العالم» ، التى تعنى التسيير الالهى لشتون الكون (انظر ، مثلا : ٧٦ ، ص ١٢٦) . وتعود كافة مدلولات كلمة «سياسة» الى الاستخدام الاصلى لها بمعنى «سياسة الدابة» . وانطلاقا منها ارتسم الصف التالى : سياسة الدابة ، سياسة البدن ، سياسة المنزل ، سياسة المدينة .

والمفهوم الاخير - «سياسة المدينة» ، او «السياسة المدنية» ، هو الاقرب لما نعنيه اليوم بعلم السياسة . وبهذا المعنى يستخدم اخوان الصفاء ايضا مفهوم «السياسة العامة» ، وهى «الرياسة على الجماعات ، كرياسة الامراء على البلدان والمدن ، ورياسة الدهاقين على اهل القرى ، ورياسة قادة الجيوش على العساكر ، وما شاكلها» (٨ ، ج ١ ، ص ٢٧٤) .

ونرجع الى ابن سينا ، فنقول انه كرس لتصنيف العلوم رسالة خاصة - «فى اقسام العلوم العقلية» . وهنا يصف الشيخ الرئيس «الحكمة» ، او «العلوم العقلية» ، بانها تعدد الانسان

«السعادة القصوى» فى الحياة الآخرة . وهى تنقسم الى صنفين اساسيين - نظرية وعملية . وتتوزع الفلسفة النظرية ، بدورها ، الى العلوم الرئيسية الثلاثة التى ذكرنا قوامها اعلاه : «الاسفل» ، اى العلم الطبيعى ، و«الوسط» اى العلم الرياضى ، و«اعلى» ، اى علم ما بعد الطبيعة . والعلوم النظرية تهدف الى تحصيل الحق .

اما العلوم العملية فتتوخى الخير . وهى التى تعطى الآراء الصحيحة ، التى تتيح الوصول الى هذه الغاية . ومن هنا تتعدد العلوم العملية ، التى تعنى بـ«تدبير» الانسان . فهناك ، اولا ، علم الاخلاق ، الذى يعلم المرء عن طريقه كيف يجب ان يكون هو نفسه وكيف يجب ان تكون احواله التى تخصه ، حتى يكون سعيدا فى الدنيا والآخرة . وبعده يأتى علم تدبير المنزل ، الذى يبين للمرء كيف ينبغي ان يكون تدبيره لمنزله ، المشترك بينه وبين زوجه وولده ومملوكه . حتى تكون حاله منتظمة ، مؤدية الى التمكن من كسب السعادة . واخيرا يأتى علم تدبير المدينة ، الذى يبحث فى اصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات ، الفاضلة منها والضالة ، فيبين اسباب نشوء كل منها ، وعلل زواله . والمرادل التى يمر بها منذ نشوئه وحتى زواله ، والصور التى يتخذها اثناء انتقاله (انظر : ٤٥ ص ٥٨١ - ٥٨٣) .

وفى «كتاب العلم» («دانش نامه») ، المحرر بالفارسية ، يحافظ ابن سينا على التصنيف الثلاثى للجزء العمل من الفلسفة ، ولكنه يغير ترتيب العلوم فيه . فهو يقول : «بما ان الانسان يعيش اما لوحده ، او بمشاركة الغير ، والمشاركة تكون اما بين افراد الاسرة او بين افراد المدينة » فان العلم العمل ينبغي ان ينقسم الى ثلاثة اصناف : الاول - علم سياسة المدينة ، والثانى - علم سياسة المنزل . والثالث - علم سياسة المرء نفسه» (٤٨ ص ١٠٣ - ١٠٤) .

طبيعة الانسان الاجتماعية

يشير الباحثون = بحق ، الى ان ابن سينا لم يترك لنا مؤلفات اجتماعية-سياسية ، تضاهي رسائل الفارابي (انظر : ١١٣ ، ص ١٢٢ ؛ ١٢٥ = ص ١٠١) . ويميل البعض منهم الى ردّ قلة اهتمام ابن سينا بالمشكلة الاجتماعية-السياسية الى الاحداث الملموسة التي جرت فى العالم العربى-الاسلامى فى العصر الوسيط . «فالى عهد ابن سينا كانت الحياة السياسية للمشرق الاسلامى (تجربة بناء الفاطميين لمجتمع جديد فى دولتهم التى كانت القاهرة عاصمتها) قد بينت طوباوية الاحلام ، الرامية الى اقامة «مدينة مثل» وفقا لموديلات ، شبيهة بالتى اقترحها الفارابى» (١٢٥ ، ص ١٠١) .

ولكن هذا لا يعنى ان ابن سينا تجاهل مشكلات المجتمع والسلطة تجاهلا كلياً . ففى تركته الموسوعية هناك مؤلفات مكرسة للفلسفة العملية ، اى للسياسة . ولا يزال بعض هذه المؤلفات مفقودا («السعادة» ، «تحصيل السعادة» ، «السياسة الالهية» ، و«كتاب تدبير الجند والممالك والعساكر وازاقيهم وخراج الممالك» الذى وضعه لشمس الدولة ، امير همدان) . بيد ان بين الاعمال التى وصلتنا ما يدل على تطرق فيلسوفنا الى الموضوعات التى تهمنى . ويمكن الاعتماد على المؤلفات السينوية = «كتاب الشفاء» و«كتاب النجاة» و«كتاب العلم» و«رسالة فى اثبات النبوات» وغيرها ، فى رسم ملامح المذهب الاجتماعى-السياسى للشيخ الرئيس .

ينطلق ابن سينا ، فى تفسيره لوجود المجتمع البشرى ، من طبيعة الانسان الاجتماعية . «فالانسان يفارق سائر الحيوانات بانه لا يحسن معيشته ، لو انفرد وحده شخصا واحدا ، يتولى تدبير امره ، من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته» (٥١ ، ص ٣٠٣) . فالانسان يحتاج الى اشياء ، لا تتوفر جاهزة فى الطبيعة ، كالغذاء والملبس ، ولذا يترتب عليه ان يمتحن الاشغال ، التى تساعد فى تحويل الاشياء الطبيعية بما يتوافق

مع اغراضه وحاجاته . ويتطلب هذا تعاون الناس وتقسيم العمل بينهم . «فلا بد» ان يكون الانسان مكفيا بآخر من نوعه ، يكون ذلك الآخر ايضا مكفيا به وبنظيره ؛ فيكون مثلا « هذا ينقل الى ذاك ، وذاك يخبز لهذا ؛ وهذا يخطط للآخر ؛ والآخر يتخذ الابرة لهذا ؛ حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا» (نفس المرجع) . ولكن ابن سينا لا يتوقف عند هذه الموضوعات ، الصحيحة تماما . فالمشاركة الاقتصادية عنصر اساسى من اجتماعية الانسان ، ولكنها ليست العنصر الوحيد . ويشير الشيخ الرئيس الى العناصر الاخرى ، فينوه باللغة ، التى تلعب دورا كبيرا فى نقل الخبرة الاجتماعية ، وبمعايير السلوك ، التى تكون تعاقدية ، وترتكز الى كون الناس عاقلين (انظر : ٤٩ : ص ٤٧٣ - ٤٧٦) .

ومن الفوارق ، التى تميز الانسان الاجتماعى عن سائر الكائنات الحية ، يأتى التنبؤ بالمستقبل . فحياة الحيوانات ترتبط باللحظة الآنية ، فلا تهتم باللحظات البعيدة عن الحاضر . اما الانسان فيفكر بالامور المستقبلية ، ويتخذ القرارات فى ضوء توقعات عن نتائجها . بعبارة اخرى : ان اجتماعية الانسان تقوم فى ان لديه مشروعا معينا لما سيكون عليه المستقبل ، فيقوم ببعض الافعال ويترك بعضها « تحقيقا لهذا المشروع . كما ويتميز الانسان عن سائر الكائنات الحية بخاصية هامة ، هى الامل (انظر : ٤٩ : ص ٤٧٥) .

ولعل ذلك هو السبب فى ان ابن سينا يرى ان السعى الى اقامة الاجتماع البشرى النموذجى ، الذى يسميه «المدينة العادلة» ، شرط لتحقيق طبيعة الانسان الحققة ، الاجتماعية .

رئيس المدينة المثلى :

نبى ام فيلسوف ■

يتحدث ابن سينا عن الصفات ، التى يجب ان يتمتع بها من يسيّر امور الاجتماع البشرى ، فيقول : «فهذا الانسان » اذا وجد ، وجب ان يسن للناس فى امورهم سننا بأمر الله تعالى

واذنه ووحيه ، وانزله الروح القدس عليه ! فيكون الاصل فيما يسنه = تعريفه اياهم ان لهم صانعا واحدا قادرا ؛ وانه عالم بالسر والعلانية ؛ وان من حقه ان يطاع امره . . . ولا ينبغي له ان يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى ، فوق معرفة انه واحد حق لا شبيه له» (٥١ ، ص ٣٠٤) . وقد يسمى ابن سينا ، في عدد من مؤلفاته ، هذا الشخص «النبي» مما قد يترك انطباعا وكان فيلسوفنا يبسط الرؤية الدينية التقليدية لمشكلة السلطة .

ولكن التمعن في هذه المؤلفات يبين ان تصورات ابن سينا عن الرئيس النموذجي بعيدة عن التطابق مع التصورات الدينية الاسلامية .

فبالا اتفاق مع تقاليد المشائية الشرقية يصنف ابن سينا الناس في طبقات ، تبعا لتفاوت قدراتهم على ادراك المعقولات . ففي ادنى المراتب يأتى الناس ، الذين ليس لديهم استعداد لادراك المعقولات ، سواء ما يتصل منها بالمادة ، او ما يكون مجردا ، قائما في «العقل الفعال» . وفي اعلى المراتب يكون الاشخاص ، الذين لهم القدرة على الاستيعاب المباشر للمعقولات . ويصف ابن سينا في «كتاب العلم» هؤلاء الاشخاص بانهم «كبار الانبياء» ، الذين «يدركون المعقولات بدون تعلم ، وذلك بالحدس وبالاتصال بعالم الملائكة . وهم يطلعون على عالم الغيب بالفكر ، ويتلقون الوحي . والوحي هو ارتباط بين الملائكة والنفس البشرية» (٤٨ ، ص ٢٢٨) . وهو يسمي هذا النوع من قوة النفس «ضربا من النبوة» و«قوة قدسية» . والاشخاص ، الذين يتمتعون بهذه القوة القدسية ، هم الذين يجب ان يترأسوا الاجتماعات البشرية . «فيمكن ان يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء ، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية ، الى ان يشتعل حدسا ، اعنى قبولا لالهام العقل الفعال في كل شيء = فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء - اما دفعة واما قريبة من دفعة» (٥١ ، ص ١٦٨) . وفيه ضوء هذه النصوص وغيرها يتبين ان ابن سينا يتعامل

بصنفتين من المفاهيم : اولا ، المفاهيم المشائية « مثل » العقل الفعّال ، و«المعقولات» ، وثانيا « المفاهيم الدينية ، مثل »عالم الملائكة» و«الوحى» . . . ويدل هذا على سعى فيلسوفنا لحل مشكلة العلاقة بين المعرفة الحقّة وبين الصورة التي ينبغي ان تقدم فيها للناس ، لتلعب دورها فى تنظيم الحياة الاجتماعية . ان الاشخاص ، الذين لهم القدرة على الادراك المباشر للمعقولات القائمة فى «العقل الفعّال» ، وعلى تسيير الناس فى ضوء هذه المعرفة الحقّة « هم اشخاص من نوع خاص . فكل منهم فيلسوف ونبي فى آن واحد . وبهذا الصدد يورد ابن سينا اسماء بعض كبار «الحكماء والانبياء» من اليونانيين - فيثاغورث وسقراط وافلاطون وارسطو (انظر : ٤٧ ، ص ٥٩٥) .

ثم ان مثل هذا الحكيم-النبي هو الذى يجب ان يكون على رأس الاجتماع البشرى الامثل - «المدينة العادلة» . فبفضل الاتصال بالعقل الفعّال يمكنه معرفة الحقيقة ، ويكون « من هذه الناحية ، فيلسوفا . ولكنه « اذ يتوجه للناس ، الذين ليس لديهم استعداد لتقبل المعقولات ينبغي عليه ان ينقل اليهم التصور عن وجود خالق واحد مطلق القدرة « فيلعب بذلك دور النبي فى الاديان . فمن شأن هذا التصور ان يفرس فى نفوس الجمهور هيبة الشرائع والسنن . «فلا بد فى المعاملة من سنة وعدل « ولا بدّ للسنة والعدل من سانّ ومعدل» (٥١ ، ص ٣٠٣) . ومخاطبة الجمهور يجب ان تكون بلغة الصور المفهومة لهم . فينقل الحكيم-النبي الحقيقة الى عامة الناس بالصيغ التى تجلب الخير للعالم المحسوس بواسطة السياسة ، وللعالم المعقول بواسطة العلم (انظر : ٤٧ ، ص ٥٩٤) . وبذلك تتجسد فى الحكيم-النبي وحدة المعارف النظرية («العلم» « على حد تعبير ابن سينا) والممارسات العملية («السياسة») .

وتتبدى المعرفة الحقّة ذاتها فى صورتين . فهى ، من جهة ، معرفة مكنونة ، باطنية ، متاحة للفلاسفة فقط . وهى ، من جهة اخرى « معرفة ظاهرة ، معدّة للجمهور . ويذهب ابن سينا الى

ان القدامى من الحكماء-الانبياء هم الذين اوصوا بالتمييز بين وجهى المعرفة هذين . فقد كانوا - كما يقول فيلسوفنا - يستخدمون فى مؤلفاتهم الرموز والتمثيلات التى تختفى وراءها آراؤهم الحقيقية . ولذا فان افلاطون عاب على ارسطو تصريحه بالحكمة للعامة (٤٧ ، ص ٥٩٥) . وعليه « فان الحكيم-النبي ، الذى يترأس الاجتماع البشرى الامثل » يجب ان يقصر المعرفة الحققة على دائرة محدودة من اشباهه ، اما الجمهور فيخطبهم بلغة الرموز ، التى بينت الاديان مدى سهولة ادراكها وقوة فعاليتها .

وعلى هذا الاساس يتحدث بعض الباحثين عن «ازدواجية» ابن سينا . ويعزز من هذا الراى ما يقوله فيلسوفنا نفسه من انه وضع «كتاب الشفاء» تلبية لرغبة «العالميين من المتفلسفة ، المشغوفين بالمشائين» ، اما للخاصة من اتباعه فقد وضع كتاب «الحكمة المشرقية» . والى هذا يشير ابن طفيل فى مقدمة رسالته «حى بن يقطان» حيث يقول : «واما كتب ارسطوطاليس فقد تكفل الشيخ ابو على (ابن سينا) بالتعبير عما فيها ، وسلك طريق فلسفته فى «كتاب الشفاء» ، وصرح فى اول الكتاب بان الحق عنده غير ذلك ، وانه انما الف هذا الكتاب على مذهب المشائين ، وان من اراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بكتابه «فى الفلسفة المشرقية» (٥٤ ، ص ١١٣) . ويذهب مؤرخ الفلسفة المصرى محمد على ابو ريان الى ان ابن سينا كان فيلسوفا مشائيا ، من جهة ، ولكنه ، من جهة اخرى ، انتقل تدريجيا الى مواقع الصوفية الاسلامية (انظر : ١٥٢ ، ص ٤٦٧ - ٤٦٨) . والى هذا الراى يميل د . جميل صليبا فى بحثه «نظرية ابن سينا فى السعادة» (انظر : ١٥٤ ، ص ١٣٣) . وثمة باحثون ، يعدّون لابن سينا حوالى ثلاثين رسالة صوفية (انظر : ١٥٢ ، ص ٥٢٩) .

وقد قدم ابن سينا نفسه بعض المبررات للحكم عليه كصوفى . ففى كتاب «الاشارات والتنبيهات» يتحدث عن «مقامات العارفين» ، فيذكر ان «العارف يريد الحق الاول لا شىء غيره .

ولا يؤثر شيئا على عرفانه ؛ وتعبده له فقط لانه مستحق للعبادة ، ولانها نسبة شريفة له ، لا لرغبة او رهبة» (٥٢ ، ص ٨١٥) . وفى هذا تقوم « عند ابن سينا ، السعادة الحققة : العارف يتحرر من اسر الهوم الدنيوية ، فيصعد الى عالم الولاية والسعادة ، ويتحلى بالكمال التام ويتمتع باللذة القصوى . ولكن المهم هو ان فيلسوفنا يستخدم لغة «مزدوجة» . فهو يتحدث ، من جهة ، عن ادراك الفلاسفة للعقل الفعال ، ويتكلم ، من جهة اخرى ، عن الوحي الالهى ، الذى يتلقاه الانسان . الذى له قوة النبوة ، بواسطة الملائكة . غير ان هذه الازدواجية ظاهرية فحسب ، اذ ان هذين الوجهين وجهان لعملة واحدة : انه يوجد بينهما لغرض ملموس ، ذى صلة مباشرة بالمجتمع . فالشيخ الرئيس « حين يبنى مودىلا للمدينة المثلى ، يجمع بين جزئى الفلسفة النظرى والعملى ، فيخاطب احدى الفئات اى «الخاصة» ، بلغة الفلسفة ، ويخاطب الفئة الاخرى « اى «العامة» ، بلغة الدين ، ومعها بعض المصطلحات والمفاهيم الصوفية . وهذان التوجهان - «الباطنى» و«الظاهرى» - لا يتناقضان وانما يكملان احدهما الآخر . اما الجمع بين النزعتين (النظرية والعملية « النخبوية والعامة ، العقلانية والصوفية) فيتجسد فى الحكيم-النبي ، الذى يترأس المدينة العادلة (او الفاضلة) .

فى المدينة العادلة

ينطلق ابن سينا فى مذهبه الاجتماعى - السياسى من ان الناس يميلون دوما لنسيان تشريعات النبى . ومن هنا تاتى ضرورة تذكيرهم الدائب بالسنة الدينية . وتلك هى مهمة الخليفة « الذى يعقب النبى ، مؤسس المدينة الفاضلة . «فيجب ان يفرض فى العبادات امور لا تتم الا بالخليفة تنويعا به ، وجذبا الى تعظيمه» (٥٢ ، ص ٤٥٢) . فالهدف الرئيسى ، الذى يتوخاه ابن سينا من كلامه عن الدين « هو المحافظة على كيان المدينة العادلة .

ومن العوامل ، الضرورية لوجود المدينة العادلة وسير الامور فيها على النحو المطلوب ، يجب ان يكون ترتيب اهاليها على ثلاثة «اجزاء» : المدبرون ، والصناع ، والحفظة . وعلى واضع السنة «ان يرتب فى كل جنس منهم رئيسا يترتب تحته رؤساء يلوئه ، يترتب عنهم رؤساء يلوئهم ، الى ان ينتهى الى افناء الناس ؛ فلا يكون فى المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود ؛ بل يكون لكل واحد منهم منفعة فى المدينة» (٥٠ ص ٤٤٧) .
والى هذه «الاجزاء» ، التى تذكر بترتيب المدينة المثل عند افلاطون ، يضيف ابن سينا جزءا رابعا ، استقاء من واقع المجتمع العربى - الاسلامى المعاصر له . فهو يقول : «واذ لا بد من ناس يخدمون الناس ، فيجب ان يكون امثال هؤلاء يجبرون على خدمة اهل المدينة العادلة . وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقى الفضيلة ، فهم عبيد بالطبع ، مثل الترك والزنج ، وبالجمله الذين نشأوا فى غير الاقاليم الشريفة» (٥٠ ص ٤٥٢) .

ويولى ابن سينا عناية خاصة بالزواج ، فهو «عنده ، افضل ركن من الاركان التى يقوم عليها بناء المدينة» (٥٠ ص ٤٤٨) . ولذا يجب ان تحرم فى المدينة العادلة كافة مظاهر الزنا واللواط والتسيب فى ميدان العلاقات الزوجية . وعلى النقيض من التقاليد الافلاطونية يؤكد ابن سينا ان الزواج هو اول ما يجب ان يشرع فيه السان . ويجب ان يكون التزاوج ظاهرا وعلنيا ، لثلا يقع الارتياح فى الانساب ، والخلل فى الموارث . وينبغى التضييق على الطلاق ، بحيث لا يؤدى نزق طارىء الى فك عرى الزواج . ويرى ابن سينا ان اكثر الاسباب تدعيا للحياة الزوجية هو المحبة ، وان المحبة لا تنعقد من دون اللفة ، وان اللفة لا تحصل من دون العادة . وان العادة لا تكون من دون المخالطة الطويلة (انظر : ٥٠ ص ٤٤٩) .

ولكن آراء ابن سينا عن العلاقة بين الرجل والمرأة فى اطار العائلة هى اقل الجوانب اصالة فى مشروعه لاقامة المدينة

العادلة . فهو ينسب الى المرأة قلة العقل والميل الى طاعة
الاهواء ! ويرى ضرورة الزامها التستر والتخدر . وعدم السماح
لها بمزاولة الامور التى تتطلب كثرة الاختلاط بالرجال
الغرباء . ويذهب الى ان المرأة يجب ان تكفى بزواج واحد ،
اما الرجل فيحق له ان يتزوج بعدة نساء ، ولكن شريطة ان
يكون قادرا على تلبية كافة حاجاتهم (انظر : ص ٥٠ ، ص ٤٥٠ - ٤٥١) .

وتربط بين اهالى المدينة العادلة عرى التعاون والتبادل .
ولذا فان الخير ، الذى يحصل عليه الواحد منهم ، يجب ان
يعوض « سواء بشئ او بمنفعة او حتى بمجرد الذكر الطيب .
ولذا ينبغى التشدد فى محاربة العاطلين عن العمل ، الذين
يعيشون على حساب غيرهم . (ومن الطبيعى ان هذا ينسحب
فقط على القادرين على العمل ، اما المرضى والعجز ومن شاكلهم
فينفق عليهم من صندوق عام ، تأتى موارده من الضرائب
والغرامات) . وكما انه يجب ان تحرم البطالة كذلك يجب ان
تحرم كافة الاعمال الاجتماعية : الصناعات التى «يقع فيها
انتقالات الاملاك او المنافع ، من غير مصالح تكون بازاها» .
وذلك كالقمار ، والحرف التى «تغنى الناس عن تعلم الصناعات
الداخلية فى الشركة» ، مثل الرباية ، وما الى ذلك (انظر : ص ٥٠ ،
ص ٤٤٧ - ٤٤٩) .

ونظرا لان «هذا الشخص ، الذى هو النبى ، ليس مما يتكرر
وجود مثله فى كل وقت» (٥١ ، ص ٣٠٥) ، تنهض مسألة
الاستخلاف فى السلطة . وهنا يسير ابن سينا على درب الفقه
الاسلامى . فهو يرى انه «يجب ان يفرض السان طاعة من
يخلفه» (٥٠ ، ص ٤٥١) . واول سبل تعيين الخليفة هو اجماع
صحابة النبى ، مؤسس المدينة العادلة . وهذا الشخص ،
المرشح لمنصب الخلافة ، يجب ان يكون اصيل العقل ، من
ذوى الاخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير ، وعارفا
بالشرعية حتى لا يكون هناك من هو اعرف منه بها . كذلك
ينبغى ان يتفق عليه اهالى المدينة كلهم . اما السبيل الثانى

لتعيين الخليفة فهو «النص» ، اى تحديد النبى لمن سيخلفه . ويؤثر ابن سينا الاستخلاف بالنص ، لكونه ، كما يرى ، لا يؤدى الى التشعب والتشاغب والاختلاف . مما ينم على الميول الشيعية الاسماعيلية لفيلسوفنا (اذ يأخذ الشيعة بالنص ، والسنة بالاختيار) .

ويتوقف ابن سينا عند مسألة خروج من يدعى خلافة الامام . بفضل قوة او مال . فهو يرى ان «على الكافة من اهل المدينة قتاله وقاتله» (٥٠ ، ص ٤٥٢) . وهنا نلمح بعض تأثر ابن سينا بالفقه الاسلامى . فالرأى ، الذى يبسطه هنا ، نجده ، وفى صورة اكثر دقة ، لدى الماوردى ، وذلك فى كتابه «تحصيل النظر فى تعجيل الظفر» . ولكن هذا الفقيه السنى يختلف عن ابن سينا بانه يذهب الى ان من استخدم القوة فى الوصول الى السلطة ، غير انه يتمتع بالشروط اللازم توفرها للامامة ، تكون سلطته شرعية («دولة التفويض») . اما فيلسوفنا فيرى ان الفضائل (الشجاعة والعفة والحكمة والعدل) وحدها هى التى تمنح المرء الحق فى التطلع لرئاسة المدينة العادلة .

والمدينة العادلة . عند ابن سينا ، كيان اجتماعى . يتطور باستمرار . ولذا فان القوانين ، التى تنظم العلاقات بين الناس ، يجب ان تتبدل وتتجدد ، ذلك انه تظهر دوما حوادث . لم يشر اليها السان الاول . وهنا يؤكد الشيخ الرئيس على دور الاجتهاد واهميته .

لا شك فى ان ابن سينا قد تأثر بمذهب الفارابى فى تصميمه للمدينة المثلى . ولكنه تأثر ايضا ، وبقدر اكبر بالتقاليد الاسلامية . بيد انه طرح عددا من الافكار الاصيلية (كفكرة الحكيم-النبى ، مثلا) ، التى ستلقى تطويرها لدى اخلافه من الفلاسفة العرب ، وخاصة ابن رشد .

ابن باجه :

المتوحد الفاضل فى المدينة

الفاصلة

«ولأنك ، ان شاء الله عز وجل» من السعداء . يجب لك ان تستعلم ذلك لتقدر اعمالك بحسب احوالك . واوكد من هذا واشده وجوبا على والده واشباه الى اعلامك باجل الامور التى وقفت عليها . وهى صفة الغاية التى ينتهى الطبع بالسلوك اليها ، فقد وصفها واطال الوصف فيها من تقدمنى . واحد من وصفها وكرر القول فيها ابو نصر (الفارابى) . ومكانه من هذا العلم مكانه . لكن لا اجد فى جميع الكتب التى وصلت الاندلس هذا النحو الذى وقفت عليه . وسيبين لك ذلك من قولى فيها ان هذا النحو من النظر انما تبين لى فقط» .

من مقدمة «رسالة الوداع» لابن باجه .

حلقة الوصل

هو ابو بكر محمد بن يحيى بن الصايغ ، المعروف بابن باجه . ونحن لا نعرف عن حياته الا القليل . ولد حوالى عام ١٠٨٢ فى سرقسطة ، وعاش فى اشبيلية وقرطبة . وتقلد منصب الوزارة ايام المرابطين . وادركته المنية عام ١١٣٨ ،

* و«باجه» بلفظة عرب اهل الاندلس تعنى الفضة (انظر : ١٦٠ ، ص ٦٠٧) فتدل هذه الكلمة ، كما كلمة «الصايغ» ، على ان مفكرونا يتحدر من اوساط الصوآغ .

فى مدينة فاس . وينفرد القفطى بذكر انه توفى مسموما « على يد منافسيه من الاطباء (انظر : ٦١ ، ص ٤٠٦) .

ان اسماء مدن « مثل سرقسطة واشبيلية وغرناطة » تكفى بحد ذاتها للتدليل على بداية فصل جديد فى الدراما الفلسفية العالمية . وبالفعل ، فائننا سنكرس عرضنا ادناه لمفكرين ، عاشوا ، على الاغلب ، فى مغرب العالم الاسلامى .

فى اواسط القرن الثامن « وبعد فترة من وصول العباسيين الى الحكم ، استقلت الاندلس عن الخلافة العباسية . وصار الامر هنا بيد ابناء فرع من السلالة الاموية ، يعود الى عبد الرحمن الاول ابن معاوية (٧٥٦-٧٨٨) الذى هرب الى الاندلس خوفا من بطش العباسيين . وقد استطاع هذا الامير الاموى « خلال السنوات الطويلة من حكمه « ان يبسط سيطرته على الاندلس « وان ينشئ جيشا قويا قادرا على صد هجمات الامراء المسيحيين فى الشمال ، وان يؤمن الاستقرار للبلاد . وفى ظل سميته عبد الرحمن الثالث (٩١٢-٩٢٩) اعلنت الامارة الاندلسية خلافة . وصارت قرطبة ، عاصمة دولة الخلافة الجديدة ، منافسا لالقاب بغداد ، ومركزا ثقافيا مرموقا فى العالم .

وبعد انقراض دولة الامويين فى الاندلس صار الحكم « منذ عام ١٠٣١ ، بيد «ملوك الطوائف» ، ومن ثم « منذ عام ١٠٨٩ ، بيد «المرابطين» . ولكن الانشقاقات والنزاعات السياسية والبعد الجغرافى للاندلس لم تؤد الى انقطاع الصلات الثقافية بين اسبانيا العربية والمشرق الاسلامى . ففضلا عن اقتناء الكتب الفلسفية والعلمية من المشرق ، من بغداد ومصر وسورية ، كان بوسع الخلفاء الامويين ، كما يذكر بعض الباحثين « ان يحصلوا من بيزنطة مباشرة على الكتب ، المحررة باليونانية واللاتينية « وينقلوها الى العربية فى الاندلس (انظر : ١٥٩ ، ص ١٦ - ١٧) . ومن شان توفر الصلات المباشرة مع وريثة الثقافة الهيلنستية « وليس من خلال المشرق العربى - الاسلامى « ان يوحى باجابة تقريبية على بعض المسائل ، ان لم يفسرنا : كيف

امكن ، مثلا ، للفيلسوف الاندلسي ابن رشد ان يطلع على كتاب «السياسة» لافلاطون ، الذي لا يوجد دليل على انه قد ترجم كاملا في المشرق العربي - الاسلامي ؟

وتتميز الحياة العقلية في الاندلس بان الاهتمام بالفلسفة هنا قد جاء في وقت متأخر نسبيا ، فخلال حقبة مديدة من الزمن لم يظهر هنا مفكرون ، يمكن مقارنتهم ، مثلا ، مع الفارابي او ابن سينا . وقد نوّه الاندلسيون انفسهم بهذه الظاهرة . ففى ذلك يقول ابن طفيل : «ان من نشأ بالاندلس من اهل الفطرة الفائقة ، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا اصابعهم بعلوم التعاليم (اي الرياضيات - المؤلف) وبلغوا فيها مبلغا رفيعا ، ولم يقدروا على اكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق ، فنظروا فيه ولم يفض بهم الى حقيقة الكمال . . . ثم خلف من بعدهم خلف اخلق منهم نظرا ، واقرب الى الحقيقة» (٥٤ - ص ١١١) . ومن ابناء هذا الجيل الاخير كان ابن باجه ، اول فلاسفة الاندلس بالمعنى الكامل للكلمة .

وتبين الابحاث المعاصرة ان اللوحة التي يرسمها ابن طفيل لتطور العلم وظهور الفلسفة في الاندلس ، صحيحة في خطوطها العامة العريضة . فعلى الرغم ان الاندلس شهدت في القرنين التاسع والعاشر ظهور مفكرين مرموقين ، مثل ابن مسرّة (٨٨٣-٩٣١) . فان الصيرورة الحقيقية للفلسفة هنا انما كانت فى القرن الحادى عشر . وفى هذه الفترة لمع نجم سلسلة ابن احمد المجريطى (ت : ١٠٠٨) الذى تعرفنا عليه من قبل ، والذى ينسب اليه تأليف بعض «رسائل» اخوان الصفاء ، او كلها . كما وينسب اليه كتاب «غاية الحكيم» فى الطلاسم والالغاز . وفى النصف الاول من القرن الحادى عشر عاشت سلسلة من تلامذة المجريطى - الكرمانى (ت : ١٠٦٦) وابو مسلم عمرو بن خلدون الحضرمى (ت : ١٠٥٧) ومحمد بن عمر المعروف بابن البرغوث (ت : ١٠٥٢) . ويذكر القاضى صاعد الاندلسى بين المفكرين الذين اشتغلوا بالفلسفة والعلوم القديمة فى فترة

متأخرة نسبيا « أيام ملوك الطوائف » كلا من عبد الرحمن بن اسماعيل المعروف بالقلندي « والذي وضع مختصرات لمؤلفات ارسطو المنطقية ، وابى عثمان سعيد بن فتحون « صاحب «شجرة الحكمة» « وهو بمثابة مدخل الى العلوم الفلسفية . ومن اكبر فلاسفة الاندلس واكثرهم اصالة كان ابن باجه . فيذكر ابن طفيل انه لم يكن في عصره من هو «اثقب ذهنا ، ولا اصبح نظرا ، ولا اصدق رؤية ، منه» (٥٤ ص ١١١) . ويقول عنه تلميذه ابو الحسن بن الامام ، الذي اهدى اليه ابن باجه «رسالة الوداع» ، والذي وصفه ابن ابى اصيبعة بكونه «كاتباً فاضلاً متجيزاً في العلوم» (١٢ ، ج ٢ ص ٦٣) ، انه «اعجوبة دهره ونادرة الفلك في زمانه» (٣٠ ص ١٧٥) .

من الصعوبة بمكان الوقوف على حقيقة آراء ابن باجه الاجتماعية-السياسية وصياغتها في نسق متكامل . فثمة اعمال له « لم تصلنا . ومن ذلك «فصول قليلة في السياسة المدنية وكيفية المدن وحال المتوحد فيها» (انظر : ٣٠ ص ١٧٨) ، التي يدرجها ابن الامام في قائمة مؤلفات ابن باجه .

وتعود هذه الصعوبة ايضا الى اسلوب فيلسوفنا « الذي يبدو وكأنه على عجلة من امره ، فيكثر من احوالة القارى الى مواضع اخرى من مؤلفاته : ٤-٥ مرات على الصفحة الواحدة احيانا ! ومن خلال هذه الاحالات يمكن عمليا ، ودونما خطأ ، تمييز كتابات ابن باجه عن كتابات غيره . واذا اخذنا بالاعتبار ان بعض مؤلفاته لم يصلنا ، فان مثل تلك الاحالات قد لا تغنى شيئا . هذا ناهيك عن ان ابن باجه يستشهد احيانا باعمال لفلاسفة غيره « لا تزال مفقودة ، بينها مثلا « مؤلف الفارابي «الموجودات المتغيرة» .

ويبدو ان ابن باجه نفسه كان يشعر بعيوب اسلوبه فسي العرض . فهو يتوجه الى صديقه ، في خاتمة رسالته «اتصال العقل بالانسان» ، بقوله : «وكذلك وجدت ترتيب العبارة في بعض مواضعها على غير الطريق الاكمل ، ولم يتسع الوقت لتبديلها ، واعتمدت عليك في ذلك « فقد شهدت منك هذا .

فما وجدت فيه من هذا النوع فغَيَّر ترتيب العبارة الى الترتيب الالفصحى» (١٧ - ص ١٧٣) . ولكن صديقه « كما يبدو ، لم يتمكن من فعل ذلك . وقد كتب ابن طفيل عن ابن باجه انه «اخرتمته المنية قبل ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكمته . واكثر ما يوجد له من التأليف فانما هى غير كاملة ومجزومة من اواخرها . . . واما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ورسائل مختلة» (٥٤ ، ص ١١٢) . وجدير بالذكر ان مؤلفات ابن باجه ، المعروفة اليوم « هى « كما يصفها هنرى كوربان ، «ذات كثافة نادرة الوجود» (١٧٤ ، ص ٣٢١) .

لقد كان ابن باجه « شيمة كل كبار الفلاسفة العرب - الاسلاميين ، مفكرا اصيلا . وقد انعكس هذا فى موقفه من الفلسفة الاجتماعية-السياسية لاسلافه ، فقد اقتفى اثرهم . ولكنه كان على بينة من تمايزه عنهم . ومن ذلك قوله فى معرض الحديث عن عناية الانسان : «واحد من وصفها وكرّر القول فيها ابو نصر (الفارابى) « ومكانه من هذا العلم (اى علم السياسة . - المؤلف) مكانه . لكن لا يوجد فى جميع كتبه التى وصلت الى الاندلس هذا النحو من النظر» (٢٢ ، ص ١٤٣) . وحتى ارسطو « الذى بحث ذلك فى «الاخلاق النيقوماخية» « فانه ، كما يقول ابن باجه « «يجمل جدا جُملا لا يمكن من الاكتفاء به» (نفس المرجع) . وسوف نرى ادناه ان هذا الحكم صحيح فى الكثير من جوانبه ، ان لم يكن فيها جميعا ، ومن هنا سيكون من الخطأ التسرع - كما يفعل بعض الباحثين - للبحث فى مؤلفات الفارابى او غيره من اسلاف ابن باجه عن تفسيرات لهذه او تلك من موضوعات فيلسوفنا .

وثمة صعوبة اخرى ، تقوم فى ان الاغلبية العظمى من اعمال ابن باجه لم تغد معروفة عمليا الا منذ فترة قريبة نسبيا - فى الاربعينات والخمسينات من القرن الحالى « ولم ينشر قسم كبير منها الا فى الستينات والسبعينات . وعلى الرغم من دراسات مختلف الباحثين (آسين بلاسيوس ، دنلوب ، بينيس « عمر فروخ) ، التى استندت فى معظمها الى عدد محدود من المصادر ،

يبقى الكثير من المسائل المعلقة فى تركة مفكرنا « ناهيك عن ان بعض المسائل ، التى كانت تبدو محلولة ، تحتاج الى اعادة نظر جذرية .

الانسان فى العالم

«الانسان-الآلة»

ان مفتاح مذهب ابن باجه الفلسفى والاجتماعى-السياسى هو نظريته فى النفس البشرية . وهو يؤكد نفسه على ذلك « حين يصوغ مبدأه المنهجى التالى : «ان كل علم مضطر الى علم النفس ، فليس يمكننا الوقوف على مبادئ العلوم ما لم نقف على النفس» (١٩ ، م ٣٣ ، ج ٢ ، ص ٢٨٨) .

ان الانسان ، عند ابن باجه ، هو جملة من الآلات المختلفة ، التى ترتبط بعضها ببعض وتخضع احداها للآخرى . ويطول تعداد هذه الآلات ، فهى تشمل ، عدا اعضاء الانسان الداخلية والخارجية ، كافة المعدات المعروفة . ويقدم ابن باجه تصنيفا دقيقا لها . فالآلات التى يستخدمها الانسان ، تنقسم الى جسمانية وروحانية . والجسمانية منها طبيعية ، ومنها صناعية . فالآلات الجسمانية الطبيعية هى التى تسمى عادة «اعضاء» . وذلك كاليد والرجل والرئة . وهنا تندرج ايضا السوائل («الرطوبة») كالصفراء والدم .

وتأتى الآلات الجسمانية الصناعية بمثابة امتداد للانسان . فالرئة آلة جسمانية طبيعية ، والمزمار - آلة جسمانية صناعية . والآلات الجسمانية ، الطبيعية منها والصناعية ، تتوضع فى مراتب دقيقة ، فمنها «المتقدم» ومنها «المتأخر» . فالعصب مثلا ، يتقدم على العضل . ومن هنا توصف اليد بأنها «آلة الآلات» ، اذ انها «تتقدم» على سائر المعدات ، او الآلات الصناعية (انظر : ١٧ ، ص ١٦٧) .

وهكذا يمكن النظر الى الانسان والى المعدات التى تمثّل امتدادات لاجزائه على انها نسق مرتّب من الاجزاء ، او العناصر ، التى تعطى الدفع من الواحد الى الآخر ، حتى ينجز الانسان الفعل المعنى « كان يرفع رأسه وينظر الى النافذة . ومن الجدير بالذكر ان ابن باجه لا يتحدث عن اية اشياء غير طبيعية او خارقة للطبيعة . فحتى «الروح الغريزي» هو « عنده » شىء طبيعى (انظر : ١٧ ، ص ١٦٢) .

وجملة الآلات تصدر افعالها عن محركات « كثيرة العدد وتشكل » بدورها ، جملة اخرى (انظر : ٢٥ ، ص ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٠) . ومن الاهمية التنويه بان كل المحركات تقريبا هى آلات فى الوقت نفسه « فكل عضو «متقدم» يكون محركا بالنسبة للعضو «المتأخر» عنه « وذلك كالعلاقة بين العصب والعضل . وفى ضوء هذا يمكن منطقيا الافتراض ان سلسلة المحركات والمتحركات تنتهى « من الاسفل ، الى اداة ، لا يمكن لها ان تكون محركا . وليكن هذا المزمار ، او اية آلة اخرى .

ويمكن ايضا افتراض وجود «محرك اول» ، لا يتقدم عليه محرك آخر ، فلا يحركه شىء خارج عنه ، ولا يكون آلة . فالى هذه النقطة بالذات يسير ابن باجه بقارئه . ففى تأملاته عن المحركات وعن المحرك الرئيسى بينها يؤكد الفيلسوف ان على العالم الا يتوقف عند المحرك «القريب» ، فلا يكون كالكلب الذى يعض الحجر الذى يرمى به ، ولا يلتفت الى الرامى (انظر : ٢٥ ، ص ١٣٨) . وهذا المحرك الرئيسى موجود ، فهو يتمثل فى النفس . «فالمحرك الاول على الاطلاق فى الانسان هو النفس واجزاؤها» (٢٥ ، ص ١٣٩) .

ولكن فهم ابن باجه للنفس « كمحرك اول ، يفتقد الى الدقة والوضوح . فهو يذهب فى موضع آخر الى ان «المحرك الاول فى الانسان على الاطلاق» انما هو العقل (١٧ ، ص ١٦١) . كما ونجد عنده وصفا للمحرك الاول فى الانسان على انه يكاد يتألف من جزأين : اولا ، من الجزء المحرك فى الحقيقة ، الا وهو «الرأى» او «الفكر» الذى يتكون فى الجزء العاقل من النفس «

وثانيا « من » القوة النزوعية» ، التى هى اشبه بحلقة نقل الحركة (انظر : ٢٢ ، ص ١٢٦) . كما ويتحدث ابن باجه عن النفس النزوعية « كمحرك اول » بان لها فعلين متقابلين - المحببة والكراهة (انظر : ٢٥ ، ص ١٣٨) . امامنا هنا « على ما يبدو » بحث دائب للتوصل الى مذهب متكامل « وغير متناقض داخليا ، يأخذ بالاعتبار ، قدر الامكان ، كافة المشاكل التى قد تنهض على هذا الطريق .

فالامر ليس بسيطا كما قد يتراى للوهلة الاولى « هناك جملة من الآلات - الجسم وامتداده الاداتى » وهناك محرك « يمدّها بالحركة ؛ وهذان قائمان ، احدهما بصورة مستقلة عن الآخر . فقد يخطر على الذهن المعارضة بينهما . وابن باجه نفسه ينوّه بالسفينة والملاح « النجار والمعدات » لتمثيل علاقة النفس بالبدن . فبدون النجار (المحرك الاول) لا تقوم الادوات (الاعضاء البشرية) باى فعل (انظر ، مثلا : ٢٥ ، ص ١٣٩) . ولا تبقى الا خطوة واحدة ، نصل بعدها الى ثنوية النفس والبدن . ولكن ابن باجه لا يقدم على مثل هذه الخطوة .

فلم يكن ابن باجه يقصد المعارضة بين البدن والنفس « وانما كان يعنى شيئا آخر ، هو التاكيد على كـون المحركات الداخلية عامة ، والمحرك الاول الداخلى خاصة ، لا ينفصل عن الكائن او الشيء الذى يقوم بفعل ما : «فاما (الاجسام) الطبيعية فمحركها فى جميعها » والجسم الطبيعى مؤلف من محرك ومتحرك ، واما الصناعية فان المحرك فيها خارج عن المتحرك ، وهذا المتحرك مقارن بالعرض» (١٩ ، م ٣٣ ، ج ٢ ، ص ٢٨٤) . ولذا فان كل متحرك ، سواء كان جمادا ام حيوانا ام انسانا « انما ينتمى الى النوع المعنى من الجواهر الجسمانية بفضل محركه بالذات . ويعود فيلسوفنا مرارا الى هذه المسائل المعقدة ، فيبين انها تتجلى كذلك فى ان اسم «الانسان» يطلق سواء على جثة الميت « او على افعاله الصادرة عن النفس (انظر : ٢٥ ، ص ١٣٩) . وسوف نرى ادناه ان ابن باجه يعطى حله الخاص الاصيل لهذه المشكلات .

كيف يفعل الانسان ■

ان «النفس» ، عند ابن باجه ، هى كل ما يوجه افعال الانسان ، الذى يستخدم مختلف الآلات ، الروحانية والجسمانية ، الطبيعية والصناعية . ولكن النفس ليست جوهرًا متميزًا عن البدن ومنفصلاً عنه . فلو كانت كذلك لزمت محالات عديدة . فلو كان لكل بدن نفس موجودة لذاتها ومفارقة لكان ذلك يتطلب ان توجد مع نفوس لا نهاية لعددها - للناس الذين كانوا موجودين ، وللناس الموجودين الآن ، وللناس الذين سيوجدون مستقبلاً . وهذا محال . وبالمقابل ، اذا افترضنا ان عدد هذه النفوس متناه ، كان علينا التسليم بتناسخ الارواح ، وهو محال ايضا (انظر : ١٨ ، ص ١٥١) . ولذا يبدو ان ابن باجه يتحدث عن النفس لئلا يخرج عن اطار التقاليد القائمة بخصوص المصطلحات ، والتسلى لم تذلّل حتى اليوم (قارن : «السيكولوجيا» ، اى «علم النفس») .

ولكن ابن باجه نفسه يؤثر التحدث عن المحركات والمحرك الاول للانسان ، وعن «الحركة الانسانية» التى هى «باجسام وقوى لها» (١٨ ، ص ١٥١) .

ويعدد ابن باجه «اجناس القوى» الاساسية عند الانسان ، من اعلاها الى ادناها (انظر جدول المقولات) :

١ - القوة الناطقة ، او الفكرية ■

٢ - القوى الروحانية الثلاث :

(أ) القوة الذاكرة ، او قوة التذكر ■

(ب) القوة المتخيلة ، او قوة التخيل ■

(ج) الحس المشترك ■

٣ - القوة الحاسة ■

٤ - القوة المولدة ؛

■ - القوة الغاذية ■

٦ - القوة الاسطقسية (انظر : ٢٦ ، ص ٥٨-٥٩) .

جدول المقولات الاساسية عند ابن باجه

الاسم كسكان	عقلاء للمدينة الكاملة	الحياة أو المدن	الصور الروحية	الصور الروحية	الصور الروحية	الصور الروحية
			صور الافلاك السماوية	الافلاك السماوية		
السعداء	المدينة الكاملة لنظائر لجمهور	المدينة الكاملة	الروحانية المطلقة	العقل الفعال	البشرية	الناطقة
			الروحانية العامة	العقل المستفاد		الفكرية
				معقولات الموجودات		
	مدينة الدكر مدينة الخيال	مدينة الدكر أو المتوسطة	الروحانية الخاصة	محلان في الذاكرة	الحيوانية	الذاكرة
			الروحانية المتوسطة	رسوم في الخيال		المتخيلة
				اصنام في الحس المشترك		الحس المشترك
	مدينة التجميل لمدينة الجسمانية	الصور الجسمانية		ادراكات في الحواس	النباتية	الحاسة
						المولدة
						المنمية
						الغاذية
						الاسطيقسية

وبين القوتين الرابعة والخامسة يمكن ادراج قوة اخرى ، هى القوة المنمية . اما عدم ذكر فيلسوفنا لها فى قائمة القوى فيعود ، اغلب الظن ، الى انها لا توجد الا فى اول عمر الجسم الحى ، ثم تزول ، «تنحل» ، كما يقول (انظر : ٢٦ ، ص ١٤٩) . ان تسميات القوى المذكورة نتم بعد ذاتها عن وظائفها . وهى تشكل معا نسقا متكاملا ، وتخدم كلها القوة العليا - القوة الناطقة . وبالاتفاق مع تقاليد ذلك العصر يتحدث ابن باجه عن «قوى» الانسان (ما عدا الاسطقسية) على انها مراتب للنفس (انظر جدول المقولات) . فادناها هى القوة النباتية التى تتألف من القوة الغذائية والقوة المنمية والقوة المولدة . ثم تأتى القوة الحيوانية (او البهائية) ، التى ترتفع فوق القوة النباتية وتحتوى عليها ، ولكنها تضم ، فضلا عن قواها المذكورة ، الحس المشترك والقوة المتخيلة والقوة الذاكرة («القوى الروحانية الثلاث») . وارفح النفوس هى النفس البشرية ، التى تستند الى القوى الادنى منها وتحتوى عليها . وهى تتميز فقط بالقوة الناطقة * (انظر : ٢٦ ، ص ٤٥ = ٥٨-٥٩) . وبالرغم من ان النفس البشرية تتألف فى الحقيقة من كافة القوى ، فان النفس البشرية ، بالمعنى الخاص للكلمة ، هى جزؤها الناطق (اي العاقل) فحسب . ولذا فان ابن باجه يتحدث احيانا عن النفس وقواها باعتبارها المحرك الاول للانسان ، ويذهب احيانا اخرى الى ان المحرك الاول البشرى ، بالمعنى الخاص للكلمة ، انما هو العقل (انظر : ١٧ ، ص ١٦٠-١٦١) .

وبمشابه «ناقل الاوامر» من المحرك الى الآلات يأتى الروح الغريزى المذكور اعلاه ، والذي ينبع من القلب . ويصف فيلسوفنا هذا الروح بانه «الآلة النفسانية الاولى» (٢٦ ، ص ٤٩) . ويتربع هذا الروح على قمة الآلات ، ويخضع للنفس من حيث هى محرك معقد . ويمكن للروح الغريزى ان تلعب هذا

* فى حالات منفردة يعتبر ابن باجه «القوة الفكرية» بمثابة الطابق الاسفل من النفس البشرية ، والقوة الناطقة بمثابة طابقها الاعلى .

الدور بفضل طبيعتها المزدوجة : الجسمانية والروحانية . فالجسمانية تقترب به من البدن ، والروحانية تقترب به من النفس . «وبالحار الغريزى تكون جميع الحركات الموجودة فى البدن ، واعنى بذلك الاعتداء وضروب النزوع والتوهم والتفكر» (٢٤ ، ص ١٦٧) . ويبدو ان للروح الغريزى ، الذى ينقله الدم الى مختلف مناطق الجسم ، خاصية ارتدادية (Reversity) ، اى يتمتع بالقدرة على نقل التأثير باتجاهين - سواء من المحرك الى الآلات ، او من الآلات الى المحرك ، ومنه ، فى نهاية المطاف ، الى النفس الناطقة (وان كان ابن باجه نفسه لا يعبر عن هذه الفكرة بصورة جلية) . ففى حال الحركة الابطس - رفع اليد او الطفر - يأخذ الجسم بالحركة . ولكن هذا يعنى «تحرك النفس بآلة ، وهو الحار الغريزى او ما يجرى مجراه» (١٩ ، م ٣٣ ، ج ٢ ، ص ٢٨٦) . ومما يؤيد صحة افتراضنا يأتى وصف ابن باجه للسلوك البشرى .

فان قوى الانسان المذكورة اعلاه ، والتي لها جملة من الاعضاء ، تقوم ، اعتمادا على هذه الاعضاء ، بمجموعة من العمليات المنفردة ، التى تؤلف معا «الحركة الانسانية» ، وهى الحركة ، التى يفهمها فيلسوفنا بمعنى كل تغير فى الانسان - بدءا من الثقل المكانية وانتهاء بالنمو والتفكير . وتنقسم التغيرات ، التى تطرأ على «القوى» ، الى «افعال» و«انفعالات» . وان هذا النوع من التغيرات ، اذ ينتقل الى «الآلات» الجسمانية ، اى الى اعضاء الانسان ، يؤدى الى مختلف افعال الانسان ككل موحد - الافعال الاضطرابية والاختيارية والمتوسطة بينهما .

فلنأخذ ، كمثال بسيط ، القوة الاسطقسية المذكورة اعلاه . فبما ان الانسان يتألف ، شأن الموجودات كلها ، من العناصر (الاسطقسات) الاربعة ، فان القوة الاسطقسية تؤدى الى كون الانسان يقوم بافعال محض اضطرابية . لا تتوقف عليه ، فيسقط ، مثلا ، سقوط الحجر من اعلى الى اسفل (انظر : ٢٦ ، ص ٤٦ ، ٥٨) . والفعل الاضطرابى هو رد فعل سلبي على المؤثر .

اما المثال الثانى فليكن «القطب» المقابل فى نسق القوى البشرية - القوة الناطقة . فالافعال ، التى تصدر عن هذه القوة ، اختيارية دوما . وبذلك يتميز الانسان عن سائر الموجودات - المعادن والنباتات والكائنات الحية . فان «الحركة الاختيارية» وقف على الانسان وحده . فمصدرها هو العقل ، «النطق» (انظر : ٦٥ ، ص ١٣٨) . ولا يمل ابن باجه من تكرار القول : «الافعال الانسانية الخاصة به (بالانسان . - المؤلف) هى ما يكون باختياره ، فكل ما يفعله الانسان باختيار فهو فعل انساني ، وكل فعل انساني فهو فعل باختيار» (٢٦ ، ص ٤٦) . ويعرف ابن باجه الاختيار بانه «الارادة الكائنة عن رويّة» (نفس المرجع) . وما يصدر عن التفكير ، من ظن او اعتقاد ، قد يكون صحيحا او خاطئا ، ولكن هذا ليس بذى شأن هنا (انظر : ١٨ ، ص ٥١) ، فالمهم هو الارادة المتروية . والقوة الناطقة فعالة وبذلك يكون العقل هو المحرك الاول .

وتتميز القوى ، التى تقع بين هذين القطبين ، بانها تجمع ، ولكن بنسب مختلفة ، بين الاضطراب والاختيار . بين الفعل والانفعال . ذلك هو ، مثلا ، حال «القوى الروحانية الثلاث» . فقد يحدث فيها الخوف من شيء ما او شكل ما ، فيكون ذلك رد فعل نفساني على المؤثر (انظر : ٢٦ ، ص ٤٧) . ورد الفعل هذا عمل اضطرارى . ولكن «القوى الثلاث» هذه تمثل ، فى الوقت ذاته ، مصدرا للفاعلية . اذ يلعب الخيال ، مثلا ، دورا فعالا نشيطا فى رسم الهدف ، الوثيق الصلة بالاختيار (انظر : ٢٦ ، ص ٥٩) .

وهكذا فان النظر الى «الحركة الانسانية» على انها نتيجة الافعال المترابطة لمختلف القوى والادوات يحل دياكتيكيا مشكلة حرية الارادة . بعيدا عن التطرفين كليهما - القول ب«الحرية التامة» والقول ب«القدر المحتوم» . فهذه النظرة تنتقل بالمسألة الى صعيد العلاقة بين حرية الانسان ومحدودية امكانياته على كل من مستويات وجوده المختلفة والمترابطة . فى الانسان يجتمع الوجهان ، الانفعال والفعل . الراجعان الى تركيبة مما يبيسن

لماذا لا يشبه الانسان لعبة طيعة بيد الظروف ، وان كان فى الوقت نفسه ، ليس تجسيدا للحرية المطلقة . وفى هذا يتمثل القسطنط الخلاق الذى اسهم به ابن باجه فى حل واحدة من احد القضايا المتنازع عليه فى عصره ، قضية التسيير والتخير .

الصورة - الهيئـة - الانطلاشـيا - النفس - الطبيـعة - المحرك

هنا يترتب علينا القيام برحلة فى ميدان المصطلحات ، يتعذر بدونها فهم محاولة ابن باجه للنظر الى الانسان والعالم والمجتمع فى وحدتها . وخلال هذه الرحلة سنتعرف على احد اهم المفاهيم فى مذهب فيلسوفنا ، الا وهو مفهوم «الصورة» . وللصورة مدلولات مختلفة لدى ابن باجه . واولها هي الهيئـة ، او الشكل . فهو يتحدث عن «الصور الهيولانية» ، التى هى الكيفيات المحسوسة (انظر : ١٩ ، م ٣٣ ، ج ٣ ، ص ٦٢٨) . وعندما يتناول «الحس المشترك» ينوه بان له ، فضلا عن القدرة على التقاط صورة الشئ المحسوس ، قدرة اخرى ، هى الاحتفاظ بهذه الصورة .

والصورة ، فى مدلولها الثانى ، تقابل المادة . فيذكر ابن باجه الى ان كل جسم «مؤلف من صورة ومادة ، وكلاهما غير جسم ، والجسم هو موجد بهما» (١٩ ، م ٣٣ ، ج ٣ ، ص ٦٠٩) .

ومن الجدير بالذكر ان مذهب فيلسوفنا فى الصورة يعانى من عدم الاتساق . ففي «كتاب النفس» يسلم بوجود الصورة وجودا مستقلا عن المادة : «والمادة ليست توجد منفردة عن الصورة اصلا ، بل تنفرد فتوجد مقترنة بصورة اخرى » ويظهر فيها عدم الصورة « فقد يجب ضرورة من هذا ان تكون الصورة منحازة بنفسها ايضا عن تلك اما مقترنة بمادة اخرى او منفردة بنفسها» (المرجع السابق ، ص ٦١٠) . ولكنه فى مؤلف آخر ، وضعه فى وقت لاحق ، هو «قول يتلو رسالة الوداع» ، يذهب

الى انه لا وجود للصورة الا فى المادة (انظر : ١٨ ، ص ٣٧) .

وقد تعنى «الصورة» ، عند ابن باجه «طبيعة» و«انطلاشيا» (كمال ، استكمال) و«نفس» - فهو يتحدث عن نوعين من الاجسام ، طبيعية وصناعية فينوه «بان من الاجسام ما يفعل فعله دون آلات - كسمو النار وهبوط الحجر ، وصور امثال هذه تخص باسم الطبيعة ، ومنها ما يفعل فعله بآلات كاغتذاء النبات وحركة الحيوان ، وصور امثال هذه الاجسام يقال لها نفس» (انظر : ١٩ ، م ٣٣ ، ج ٢ ، ص ٢٨٧) . و«النفس استكمال لجسم طبيعى آلى» (نفس المرجع) .

ويتضح ايضا من قول فيلسوفنا هذا ان بالامكان فهم الصورة ، عنده ، بمعنى «المحرك» ، الذى يدل به على ما ينقل الشئ من القوة الى الفعل . فمن ذلك قوله : «الصورة التى تقبلها الممتزجات اما ان لا تحرك شيئا بالذات بل تقبل ، وذلك مثل صور المعدنيات . . . ومنها ما يتحرك بها الجسم الذى هى فيه حركة تخصه ، كنفس النبات» (١٩ ، م ٣٤ ، ج ١ ، ص ١١٧) .

وهكذا تكون «الصورة» ، فى مذهب ابن باجه ، انشاء بالغ التعقيد . فهى «هيئة» و«انطلاشيا» و«طبيعة» و«نفس» و«محرك» .

العقل

لنرجع الى تصورات ابن باجه عن النفس . ان القوى الثلاث الاولى من «القوى الانسانية» المذكورة اعلاه تخص النفس النباتية ، وتتميز بالفاعلية - بنوع من الاستقلالية حيال التأثيرات الخارجية . ويسمىها ابن باجه «قوى فاعلة» ، ويشير الى انها موجودة بالفعل اذا وجد الانسان وقواه الخاصة به (انظر : ١٧ ، ص ١٥٩) .

ولكن الامر يختلف بالنسبة للقوى الاخرى ، التى هى «قوى منفصلة» . فوجودها «وجود بالقوة» ، و«فيها العدم» كما يقول ابن باجه (انظر : ١٨ ، ص ١٤٩ ، ٢١ ، ص ١٦٦) . اما انتقالها

من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل فيكون بتأثير خارجى . وذلك تبعا للمبدأ التالى : «ان اللون يحرك البصر» (٢٦ = ص ٨٠) .
واذا اخذنا مثالا اكثر تعقيدا من مثال البصر ، الا وهو الحس المشترك ، فانه ، كما يقول فيلسوفنا «ليس هو فى نفسه شيئا موجودا» ، ولكن «اذا كان بحيث يبقى فيه رسوم ، احس» به بعد غيبة المحسوس صار بالفعل شيئا مشارا اليه وصار احد الموجودات فى العالم» (١٨ ، ص ١٥٠) . وهنا تسود القاعدة التالية : «اذا وجد المحسوس محسوسا بالفعل وجدت القوى [الموافقة] حسا بالفعل» (نفس المرجع) .

ان هذه الموضوعة تؤدى الى نتائج هامة . فالرسم ، الذى يحصل فى الحس المشترك ، هو اول وادنى الصور الروحانية التى تحرك الجسم . ويعنى هذا ان الصور الروحانية التى تتكون اول الامر نتيجة التأثير الخارجى ، تحصل ، فيما بعد ، على وجود مستقل فى النفس البشرية ، ثم تؤثر ، كمحرك مستقل ، على الجسم . ويضرب ابن باجه على ذلك المثال التالى : «من كان انسان افضل ، فليكن مثلا الخليفة (المهدى) ، وآخر ادنى فليكن مثلا ابا دلالة الشاعر ، فعند كل واحد منهما الصورة الخاصة بالآخر . وكل صورة روحانية فقد تحرك الجسم الذى هى فيه ، فصورة ابي دلالة الشاعر تحرك المهدى الى الراحة والضحك ، وصورة المهدى تحرك ابا دلالة الشاعر الى العبس والقوام ، وظاهر ان العبس والقوام افضل من اللهو والضحك . فبصورة الاسنى يصير الادنى أسنى ، وبصورة الادنى يصير الاسنى ادنى» (٢٦ = ص ٩٠) . كما ويورد الفيلسوف مثالا شعريا يوضح تأثير الصورة كمحرك : «وقد احسن زيد بن علي العبادى فى قوله :

عن المرء لا تسال وسل عن قرينه
فان القرين بالمقارن مقتد» (نفس المرجع) .

وعليه ، فان ما لدى الانسان من استعداد «قوة» للمعرفة الحسية يغدو امرا واقعا عند استيعاب الصور الحسية الواردة

من العالم الخارجى ، والتي تصير مستقلة فيما بعد ، وتؤثر على سلوك الانسان وافعاله .

وتصح هذه اللوحة ، من حيث الجوهر ، على نشوء القوة الفكرية «كطابق اسفل» من العقل البشرى . فهي تغدو موجودة بالفعل بفضل المعقولات الهيولانية (انظر : ١٧ ، ص ١٦٠ ، ١٦٣ : ٢٦ ، ص ٤٩-٥٠) . اى الاحكام العامة حول الكيفيات الجزئية للاشياء المنفردة . وهذه المعقولات نفسها تاتى نتيجة معالجة المعطيات الحسية . ثم ان المعقولات ، حين تغدو صورا روحانية من مستوى معين (انظر جدول المعقولات) ، تصير ، هى الاخرى ، محركات .

وتقترب من الرؤية المادية لوحة المعرفة الانسانية والفعل الانسانى ، المرسومة انطلاقا من الايمان بان كل معارفنا وبواعث افعالنا تعود بمصدرها الى العالم الخارجى - على هذا النحو يمكن تلخيص افكار ابن باجه المبسطة اعلاه .

ولكن فيلسوفنا يمضى الى ابعد من ذلك ، فيسحب هذه اللوحة ، لتشمل صنفا جديدا من المعقولات ، هى التى تستدعى الى الوجود بالفعل قوة اخرى من قوى الانسان - القوة الناطقة . ويطلق ابن باجه على هذا الصنف اسم «الصور الروحانية المطلقة» . وهى تدعى كذلك «كليات» ، وتكون عبارة عن الاحكام على اشياء غير متناهية العدد . واذا كانت المعقولات الجسمية ، التى ذكرناها اعلاه ، ليست الا بدايات الفكر ، فان الكليات تسبغ على عقل الانسان ، وعلى الانسان ذاته ، الكمال التام الذى ينقصه (انظر : ٢٣ ، ص ١٣٨) .

ان الاعتقاد بوجود مصدر خارجى لكل المعارف قد قاد ابن باجه الى القول بالمصدر الخارجى للكليات «الجاهزة» . ولكن فيلسوفنا يبدو وكأنه توقف عند عتبة مشكلة الاحكام الحقبة الموقرة عن السرمدى واللامتناهى فى العقل البشرى المحدود . ولكن هذا ليس كل ما فى الامر . فقد تبين ان ظهور القوة الناطقة نفسها يتطلب تأثيرا خارجيا . وعلى غرار موضوعه - «اللون يحرك البصر» ، يمكن صياغة وجهة النظر هذه بالقول :

«الكليات تحرك القوة الناطقة» . وفى ذلك يقول ابن باجه فى «كتاب النفس» (الذى ظل ، مع الاسف ، دون انجاز ، فقد توقف العمل فيه على تخوم المشكلة التى تهمنى هنا) : «فبيّن انها (اي القوة الناطقة . - المؤلف) تارة بالقوة وتارة بالفعل ، والخروج من القوة الى الفعل تغير ، فهناك مغير ، لان كل متحرك فله محرك» (١٩ ، م ٣٥ ، ج ١ ، ص ١١٥) .

وهذا «المغير» ، عند ابن باجه ، هو مصدر الكليات وحافظها ، الا وهو العقل الفعال . فان العقل بالفعل لدى الانسان انما يحصل عندما ترده الكليات ، كمعقولات ، من العقل الفعال (انظر : ٢٢ ، ص ١٦١) .

ان سير الافكار هذا مميز عموما للتقاليد الفلسفية ، التى كانت معروفة جيدا لكل فلاسفة الاندلس . ويمكن تتبعه جليا فى التلخيص ، الذى وضعه ابن رشد او ابنه لرسالة الاسكندر الافروديسى «فى العقل» (انظر : ٣٦ ، ص ١٨٢-١٨٣) . فان «العقل الهولانى» ، عند الاسكندر الافروديسى ، يتحول الى عقل بالفعل بفضل تأثير العقل الفعال . اما لدى ابن باجه نفسه فنجد بعضا من عدم الاتساق ، او ، على الاصح ، من عدم الافصاح . يذهب ابن باجه الى ان الكليات سرمدية ، لا يصيبها التغير ، ولا التناقض . وبفضل الكليات بالذات يتحد العقل البشرى بالعقل الفعال ، فيصل بذلك الى السرمدية . وينوه الفيلسوف بان ما يشير العجب هو ان طبيعة الانسان ، «فيما يظهر» كالواسطة بين تلك السرمدية وهذه الكائنة الفاسدة» (٢٦ ، ص ٩٥) . ثم ان الكليات «كلون من الصور ، تنتقل بالنفس البشرية الناطقة من القوة الى الفعل ، وتغدو محركات للانسان . ويمكن القول ، وبكل اطمئنان ، ان هذا هو حل ابن باجه للمسألة المطروحة .

الانسان العاقل : تصنيف البشر

على طريق استجلاء كيفية معرفة المعقولات والعقل الفعال يتمتع باهمية معينة تصنيف ابن باجه للناس ككائنات عاقلة . فهو

يقسم الناس الى ثلاث فئات : الجمهور ، والنظار (او النظريون) ، والسعداء .

فالجمهور يدركون المعقولات مرتبطة بالصور الهولانية « ولا يعلمونها الا بها وعنهما ومنها ولها . وهم ينظرون الى الموضوعات اولاً ، والى المعقول ثانياً ، ونظرهم الى المعقول هو لاجل الموضوع ، لصنعه . ويدخل فى هذا جميع الصنائع العملية . والنظار « المشتغلون بالعلوم » يتعاملون ايضاً بالصور الهولانية ، ولكنهم يختلفون عن افراد الفئة السابقة بانهم ينظرون الى المعقول اولاً والى الموضوعات ثانياً « ولجل المعقول تشبيها . فلذلك ينظرون الى المعقول اولاً ، ولكن مع المعقول الصور الهولانية .

فهذه الرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ، ولكن بواسطة ، كما تظهر الشمس فى الماء ، حيث يكون المرئى فى الماء هو خيالها ، لا هى نفسها . والجمهور يرون خيال خياله ، وذلك مثل ان تلقى الشمس خيالها على الماء ثم ينعكس هذا الخيال فى المرأة . اما السعداء «فيرون الشئ نفسه» (١٨ ، ص ١٦٧) . وهنا ايضاً يشبه ابن باجه العقل بالعين . فكما ان النور يجعل بامكان العين الابصار ، كذلك فان العقل الفعال يجعل ادراك الانسان للمعقولات امراً متحققاً ، «بالفعل» .

ويسوق ابن باجه تشبيهاً آخر ، يذكر بالكهف الافلاطونى الشهير . فهو يذهب الى ان حال الجمهور من المعقولات تشبه احوال المبصرين فى مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرون « الالوان كلها فى الظل » . وجميع الجمهور فانما يرون الموجودات فى حال شبيهة لحال الظل ، ولما يبصروا قط ذلك الضوء . فكما انه لا وجود للضوء مجرداً عن الالوان عند اهل المغارة ، كذلك لا وجود للمعقولات المجردة عند الجمهور .

واما النظريون فيشبهون من خرج من المغارة « فلمح الضوء مجرداً عن الالوان ، ورأى جميع الالوان على كنهها .

واما السعداء فليس لهم فى الابصار شبيه ، اذ يصيرون هم الشئ . فلو استحال البصر فصار ضوءاً ، لكان عند ذلك ينزل

منزلة السعداء . هنا يتحد العقل (العقل البشرى الموجود بالفعل) والمعقول (العقل الفعال كمصدر للكميات) ، فيصيران شيئا واحدا (انظر : ١٧ ، ص ١٦٦ ، ١٦٨ - ١٦٩) .

ويورد ابن باجه ، اخيرا ، تشبيها ثالثا « يستخدم فيه مثال السطح المصقول . فالرتبة الاولى تشبه السطح غير الاملس فيلتبس الضوء به مشتتا . والرتبة الثانية اشبه بالسطح الصقيل « كسطح المرأة ، التى ترى بنفسها ويرى بها غيرها . والرتبة الثالثة لا تحتاج الى مرآة ، فهى كالشمس بعينها (انظر : ١٧ ، ص ١٧٠ - ١٧١) .

ان العقل البشرى ، اذ يبلغ السرمدية المتجسدة فى العقل الفعال ، يغدو ، هو الآخر ، «واحدا من كل جهة وغير بال ولا فاسد» (١٧ ، ص ١٦٩ ، ١٧١) . وبهذا الصدد تجدر الاشارة الى ان كلمة «المتوحد» ، التى يكثر ابن باجه من استعمالها ، تعنى هنا «المتشبه بالواحد (بالعقل الفعال)» .

ثم ان الصفات الثلاث ، التى ينسبها ابن باجه الى العقل بالفعل لدى الانسان ، والتى استعارها من العقل الفعال - الوحدة والسرمدية وعدم التغير - مترابطة فيما بينها . فمصدر الحقيقة ، والحقيقة نفسها ، يتبديان لفيلسوفنا سرمديين وثابتين . وتبعا لهذا المنطق فان عقل الانسان ، الذى صارت له صفتا السرمدية وعدم التغير « يغدو ، هو الآخر «واحدا لدى الناس المختلفين . وهذا العقل يجعل الناس كلهم واحدا من حيث الماهية ، التى هى التمتع بالعقل . «فهذا العقل ، اذا كان واحدا بالعدد فى كل انسان . . . فان الاناس ، الموجودين والذاهبين والغابرين « واحد بالعدد» (١٧ ، ص ١٦١) .

وهنا أيضا يسوق ابن باجه مختلف التشبيهات التى توضح فكرته . فلو أخذنا ، مثلا ، حجر مغناطيس ، ولففناه بشمع ، فانه سيجذب الاشياء الحديدية . وسوف يحركها لو لففناه بزفت . ويمكن لفه باجسام آخر ، ولكنه يبقى على نفس الماهية ، يبقى مغناطيسا . واذا اخذنا حجر مغناطيس آخر ، نستبدل به الحجر الاول ، فانه سيكون مثله من حيث الماهية . وهذا التشبيه جد

موفق ، لأنه يأخذ بالاعتبار جانب الفاعلية . فالعقل ، كما نذكر ، هو المحرك الاول للانسان .
أما المضمون الاساسى للتشبيه فيقوم فى أن العقل بالفعل عند الانسان ، الذى دخل فى تماس مع العقل الفعال ، واحد ، برغم تجلياته المختلفة . ويسلط ابن باجه الضوء على هذا الجانب فى المثال الثانى الذى يورده . لنتصور أنه أقبل إلينا ربعة بن مكرم (المطل الجاهل الشهير ، المتوفى عام ٥٥٨) ، وقد لبس درعا وحمل بيضة حديد واعتقل قناة وسيفا . ولنتصور أنه غاب عن أبصارنا ، ثم أقبل وقد لبس جوشنا وفى رأسه الجلة المصنوعة من الريش ، وقد عمل مزراقا ودبوسا . فهل يخطر ببال أحد ان هذا شخص آخر ، غير ربعة ؟ (انظر : ١٧ ، ص ١٧٠) .

ويلزم من هذا أن «السعداء» كلهم واحد . أى متطابقون من حيث ماهيتهم العاقلة . فكل منهم أرسطو ، فهذا الحكيم لا بد أنه بلغ درجة الاتحاد بالعقل الفعال (انظر : ١٧ ، ص ١٦٩-١٧٠) . وأرسطو هو كل واحد منهم . فهو افلاطون ، وافلاطون هو أرسطو . لأن عقلهما واحد . أما الاختلاف بينهما فيعود فقط الى الهيئة الجسدية . والى الاساس المادى للعقل . . .
ثم أن مفهوم «المتوحد» يكتسب ، عند ابن باجه ، مدلولاً آخر ، هو «المتوحد مع اشباهه ، المتحدين بالعقل الفعال» . فان بلوغ درجة العقل الفعال فى مجرى المعرفة هو «السعادة القصوى الانسانية» (١٧ ، ص ١٦٦) . وهو أيضا «الحياة الآخرة» (نفس المرجع) .

ومن الجلى أن «الحياة الآخرة» المفهومة على هذا النحو ، ليست أبدا الحياة الاخرية الدينية المشهورة . وفى هذه «الحياة الآخرة» يحدث لقاء «أخوان الروح» الذى يتحدث عنه ابن باجه فى «رسالة الوداع» . انه تلاق روحى بين الرجال العظام للقرون الخالية والتالية ، وهو ممكن بفضل تحصيل الحقيقة السرمدية . وربما كان تفسيرنا لمثل هذا التلاقى يتميز عنه لدى ابن باجه . ولكننا ، أيا كان الحال ، نتفق معه فى القول بالفكرة الانسانية

العميقة « فكرة وحدة البشرية ، ومعها امكانية تفاهم الناس الساعين لبلوغ الحقيقة .

الانسان في المدينة

جغرافية العالم الفاسد

يتحدث ابن باجه عن «مدن اربع» فاسدة ، لي طرح المدينة المثلى ■ بديلا لها . وتتميز كل من هذه المدن بأن لها نمطا معيناً في الحياة ، «سيرة» .

فالمدينة الاولى ، «الجسمانية» ، تتسم بأن امثال أهلها يكون بها وجود الصور الجسمانية فقط . الأكل والشرب والدثار والمسكن - تلك هي غاية الانسان ، الذي سيرته هذه السيرة . وقد تضاف الى تلبية هذه المتطلبات الضرورية ، أمور أخرى ■ مثل «التأنق في أصناف المطاعم والروائح» ، والسكر ولعب الشطرنج والصيد للالتذاذ . ولكن مهما اختلفت هذه المتطلبات فيما بينها ، فإن من اتخذ الالتذاذ هدفه الوحيد يكون «جسمانيا محضاً» . وفي أمثال هؤلاء قال الشاعر : «شبت يا هذا وما تترك اخلاق الغلام» . وهؤلاء قليلون ، ولكنهم موجودون ، «بل انما يوجد كثير من عليه هذه الطبيعة» (٢٦ ، ص ٦٢) .

والسيرة الثانية ، المميّزة لـ «مدينة التجمل» ، هي التي تكون افعال أصحابها موجهة نحو الصور الروحانية التي في «الحس المشترك» . وأهالى هذه السيرة قريبون من أهالى السيرة الاولى «الجسمانية» . ففي المدينة الاولى يكون الهدف في اللباس بحد ذاته ، مثلاً ، أما في المدينة الثانية فيكون في الوان اللباس ،

■ نستخدم مصطلح «المدينة المثلى» للدلالة على ما يعنيه ابن باجه بمصطلحات ، مثل «المدينة الفاضلة» و«المدينة الكاملة» و«المدينة الفاضلة الكاملة» و«المدينة الامامية» .

«لأنها تبقى الصور الروحانية في الحس المشترك» (٢٦) ،
ص (٦٣) .

وهذا اللون من السلوك مذموم بقدر أقل . حتى أن هناك من
يحمد هذه السيرة ويرأها نبلا . أما ابن باجه فيرى انه «على
أمثال هؤلاء خاصة تنقرض الدول في الأكثر» (٢٦ ، ص ٦٤) ،
وهو يقصد بـ«الدول» هنا حكم هذه السلالة أو تلك . ويتابع
فيلسوفنا وصفه لسيرة التجمل : «وذلك موجود كثيرا في هذا
الزمن الذي كتبنا فيه هذا القول ، وكان في هذه البلاد (أي
الاندلس ، - المؤلف) في سيرة ملوك الطوائف أكثر» (نفس
المرجع) . وهؤلاء يعرفون بـ«المتجملين» ، وهو نعت ، لا يخلو ،
كما هو جلي ، من ازدراء .

وترتبط تسمية «مدينة الخيال» بكون أهلها ينزعون نحو
الصور الروحانية التي في التخيل . وهذه قد يقصد بها نوع ما
من الانفعال ، كالعبوس ، أو كما يصنعه الملوك عندما يدخل
اليهم الرسل ، من اتخاذ الآلات التي يهول منظرها ، أو لبس
السلاح في مجالسهم . وهنا يندرج أيضا ما يقصد به الالتذاذ ،
كالشتم والتودد والبر . ويدخل في هذا الصنف كثير من الملابس
والمساكن والهيئات التي يقصد بها الإعجاب . وفي هذا الصنف
يعد حسن الحديث وحفظ الأخبار والأمثال والأشعار . وقد تحضر
«الفضائل الفكرية» جزئيا في نمط الحياة هذا . ومن شأن هذه
الأفعال وغيرها أن تساعد الإنسان في «كمال صورته الروحانية»
(٢٦ ، ص ٦٥) .

وتتميز «مدينة الذكر» بأن أفعال أهلها تتوخى كمال الصورة
الروحانية التي في الذكر . فالكثير من الناس يظن أن تلك
الأفعال تؤدي إلى السعادة ، لا سيما متى ازدوجت مع أفعال المدن
الثلاث السالفة (انظر نفس المرجع) . والعرب ، كما ينوه ابن
باجه ، ترى في الذكر خاصة ما لا تراه كثير من الأمم . ولذلك
قال المتنبي : «ذكر الفتى عمره الثاني» (٢٦ ، ص ٦٦) .

إن هذه المدن ، أو السير ، الأربع غير الكاملة تؤلف ما
يشبه الهرم ، بدءا من أدناها ، من «الجسمانية» ، وانتهاء بأعلاها ،

«مدينة الذكر» . ويصف ابن باجه هذه المدن بأنها «محصنة» ، أو «بسيطة» ، وبذلك تكون أقرب الى المفاهيم النظرية الخالصة . فمن الصعب الوقوف عليها فى الحياة . فما يوجد فعلا من المدن غير الكاملة انما هو تركيب معقد من تلك البسائط الاربعة ، وبنسب متفاوتة . ومن شأن هذا التحفظ، أن يفتح الباب على مصراعيه أمام تنوع الواقع وبرقشته ، مما يجعل لوحة فيلسوفنا التأملية والجافة أكثر زهاء وأسرع قبولا .

وعندما ينظر ابن باجه الى المدن الموجودة فى عصره ، وكلها - كما هو متوقع - غير كاملة ، فانه ينوّه بأن «أهل السير المشهورة والموجودة فى سنى الستمائة للهجرة من تاريخ العرب ، كلها تودع فى النفوس أمراضا» (٢٤ ، ص ١٥٩) . وليس المقصود بذلك أن تصورات فئات الناس المختلفة عن الكمال أو الخير تختلف فيما بينها «فقد يكون أمر ما عند قوم كمالا وعند آخرين نقصا . وذلك بين لمن تصفح الشرائع المختلفة والآراء والسنن» (٢٤ ، ص ١٥٨) . بيد أن ما يقلق بال فيلسوفنا هو كون «مرضى النفوس لا يمكنهم أن يروا الخير خيرا حتى تصح أنفسهم» (٢٤ ، ص ١٥٩) . ولذا فانهم ، فى عمئهم ، ينزعون الى الغايات التى تعتبر فاضلة فى المدن غير الفاضلة . «فان الغايات ، التى يقصد أهل السير الموجودة اليوم ، على ما تقتضيه الاخبار عنهم ، غايتان ، احدهما ما يحسب أهل كل مذهب أنه يرضى الله تعالى ، والثانية مركبة من غايات اليسار . . . التى تنال بالتهويل والملبس والمركب والتزين . ومنها التلذذ» (٢٢ ، ص ١١٩) . ان ابتغاء التعطف المفرط أو اليسار المادى ، كهدف بحد ذاته ، يمثلان ، كما يرى ابن باجه ، أهم أعراض «مرض النفس» الذى أصاب المجتمع المعاصر له .

السعادة فى الاعتزال

ان الانسان ، الذى ينشد الحقيقة ، يجد نفسه ، فى المدن القائمة ، وحيدا ، أو ، كما يسميه ابن باجه ، «متوحدا» . وجدير

بالذكر أن كلمة «المتوحد» تصادف في مؤلف الفارابي «آراء أهل المدينة الفاضلة» (انظر : ٧٩ ، ص ١٥٤) . وبهذا المعنى يستخدم ابن باجه هذا المفهوم في رسالة «تدبير المتوحد» ، وذلك عندما يصف الناس ، الذين تصح عليهم هذه التسمية ، بأنهم «لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة» . وهؤلاء «هم الذين يعنهم الصوفية بقولهم الغرباء ، لأنهم ، وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم ، غرباء في آرائهم ، قد سافروا بأفكارهم الى مراتب آخر هي لهم كالأوطان» (٢٦ ، ص ٤٣) . وإن المحتوى ، الذي يضمته ابن باجه هنا لكلمة «المتوحد» ، يتطابق مع افكار الفارابي عن «الفاضل الغرباء» ، الذين يعيشون في المدن غير الفاضلة (انظر : ٨٢ ، ص ٨٠) .

إن «التوحد» خصلة فكرية ، فحال المتوحد ، كما اسلفنا ، هي حال شخص ، تختلف آراؤه وتصوراته وافكاره الحققة عن تلك الشائعة في الاجتماعات البشرية الفاسدة . ولم يكن ابن باجه أول من طرح مشكلة الفرد الفاضل في المدينة غير الفاضلة . ففي «الفصول المنتزعة» يتصدى الفارابي لهذه المشكلة ، وي طرح حله لها ، حيث يرى أنه «حرّم على الفاضل من الناس المقام في السياسات الفاسدة ، ووجبت عليه الهجرة الى المدن الفاضلة إن كان لها وجود في زمانه بالفعل . وأما إن كانت معدومة ، فالفاضل غريب في الدنيا وودى العيش ، الموت خير له من الحياة» (٩٠ ، ص ٩٥) .

أما ابن باجه فقد وضع نصب عينيه ، في رسالة «تدبير المتوحد» ، مهمة مساعدة مثل ذلك «الغريب» «كيف ينال السعادة إن لم تكن موجودة ، أو كيف يزيل عن نفسه الاعراض التي تمنعه عن السعادة» (٢٦ ، ص ٤٣) .

إن على المتوحد أن ينعزل عن المجتمع . هذا ما ينصح به ابن باجه ، ولكن هذه النصيحة ، كما يبدو ، لا تروق لفيلسوفنا نفسه ، ذلك أن الاعتزال ليس أمرا طبيعيا بالنسبة للإنسان . هذا ناهيك عن أن الاعتزال إنما هو ، بالذات ، شرّ كله ، وأما ، بالعرض ، فقد يكون خيرا . ومثال ذلك ، أن الخبز واللحم غذاء

بالطبع ونافع ، وأن الأفيون والحنظل سموم قاتلة . ولكن قد يكون للجسد احوال غير طبيعية « ينفع فيها الأفيون والحنظل فيجب أن يستعملا » وتضر فيها الأغذية الطبيعية فيجب أن تجتنب . وبما أن الظروف فى المدن والاجتماعات القائمة مَرَضِيَّة ، غير طبيعية ، فإن من الجائز ومن النافع بالعرض فيها ما يكون فى ظروف أخرى أمرا غير طبيعى « أعنى الاعتزال والتفرد (انظر : ٢٦ ، ص ٩١) .

ويوسع المتوحد ان يبلغ السعادة ، سعادة الاتحاد بالعقل الفعال ، خارج المدينة المثلى (انظر : ٢٦ ، ص ٨٠) . فكيف يمكن أن يحدث ذلك الاتحاد ؟ يجيب ابن باجه على هذا السؤال بقوله : « فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له نورا بين يديه يهتدى به . . . ومن جعل له هذا العقل ، فإذا فارق البدن بقى نورا من الانوار يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين » (١٧ ، ص ١٦٢) .

ان الاتحاد بالعقل الفعال « عند ابن باجه » يتم بأن تكون للانسان « الصورة الروحانية على مراتبها ، ثم بها يتصل بالمعقول ، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر (أى بالعقل الفعال) » (١٧ ، ص ١٦٥) . بعبارة أخرى : ان عملية المعرفة يمكن أن تؤدى الى تحصيل الحقيقة . ولعل هذا هو السر فى أن ابن باجه ينصح المتوحد « فى واحد من ارشاداته القليلة العدد » بأن يكون دوما بصحبة أهل العلوم « ويعتزل عن الناس الباقين ما أمكنه » فلا يلبسهم الا فى الأمور الضرورية (انظر : ٢٦ ، ص ٩٠-٩١) . ومن شأن ما تحدثنا عنه اعلاه من تصورات عن النفس البشرية والصور والعقل البشرى والعقل الفعال أن تساعد « الغريب » فى التوجه فى بحثه عن سبل تحصيل الحقيقة ، التى تقابل ضلالات أهالى المدن الفاسدة .

السعادة فى الاجتماع

سيكون من الاجحاف بحق ابن باجه حصر برنامجه الاجتماعى- السياسى ، كما يفعل عدد من الباحثين (انظر ، مثلا : ١٦٠ ،

ص ٦١٨ : ١٢٢ ، ص ١٤٢) ، بدعوة الناس العقلاء لتدبير سعادتهم الشخصية فى اطار من حولهم من الناس الجهلاء وغير الافاضل (وغير السعداء ، بالتالى) ، ذلك أن آراء فيلسوفنا تتناقض مع مثل هذه التأويلات المبسطة والسطحية .

ففى مجابهة الواقع الفاسد يطرح ابن باجه المدينة المثلثى ، التى هى اجتماع بشرى من نوع خاص .

فما هو سر ضرورة المدينة المثلثى ؟ ليس ثمة اجابة مباشرة على هذا السؤال فى مؤلفات ابن باجه التى وصلتنا . ولكن يمكن الاعتماد على ملاحظاته المتفرقة فى طرح بعض الافتراضات بهذا الصدد .

الافتراض الأول . ينطلق ابن باجه ، كما رأينا أعلاه ، من القول بأن الانسان بطبيعته كائن «مدنى» ، اجتماعى-سياسى . فكان ابن باجه ، كغيره من متنورى عصره ، يذهب الى أن الحياة «المدنية» ضرورة طبيعية .

والمدن غير الكاملة متعددة وكثيرة الانماط ، ناهيك عن تعدد المركب منها . وإن مجرد تعددها ، فضلا عن واقع أمرها ، دليل على عدم كمالها . على كونها «غير طبيعية للنفس» ، على حد تعبير ابن باجه . فالاجتماعات «الطبيعية للنفس» هى فقط تلك الاجتماعات البشرية ، التى تتجسد فيها الحقيقة ، أى الفهم الصحيح للعالم والانسان والمجتمع . وهنا تؤكد ، مرة اخرى ، أن الحديث يدور عن اجتماع الناس ، لأن الانسان كائن اجتماعى بطبعه ، فلا يمكن له أن يوجد خارج المجتمع . والمدينة المثلثى تمثل ذلك الاجتماع الضرورى . وهى تقوم على مبادئ الحقيقة ، التى هى سرمدية ، وواحدة ، وثابتة لا تتغير . ومن هنا فإن المدينة المثلثى واحدة ووحيدة ، وذلك على النقيض من كثرة واختلاف المدن غير الكاملة . (فقد توجد عدة مدن مثلثى ، ولكنها تكون واحدة فى الحقيقة) . فالمدينة المثلثى هى كالجسم الصحيح ، الواحد والوحيد ، بعكس احواله المرضية الكثيرة (انظر : ٢٦ ، ص ٩١) .

الافتراض الثانى . الناس متفاوتون فى عقولهم تفاوتهم فى

أبصارهم . فبعضهم يرى الحقيقة ، العقل الفعال ، كما لو من خلال طبقات من الماء « وآخرون - من خلال طبقات من الهواء » وفريق ثالث يدركها بدون توسط . وهذه المعاناة المباشرة « التي هي غاية السعادة » قصر على قلة من الناس . صحيح أن ادراك العقل الفعال « ومعه تحصيل السعادة » يمثل «غاية طبيعية» لكل الناس . ولكن بلوغ هذه الغاية متعذر إلا في حال الاجتماع في المدينة « التي يتعاون أهلها على الارتقاء الى المعرفة الحقّة والى الافعال الموافقة لهذه المعرفة ، وذلك بقيادة من بوسعه ادراك الحقيقة ونيل السعادة (انظر : ٢٢ ، ص ١٣٩) .

ومما يؤيد هذا الاعتبار نقد ابن باجه للصوفية ، الذين يزعمون «أن ادراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلّم » بل بالتفرغ وبأن لا يخلو طرفة عين من ذكر المطلق» (٢٦ ، ص ٥٥) . فهنا لا ينتقد فيلسوفنا النزعة اللاعقلانية فقط ، بل والنزعة الفردية . «فهذه الغاية » (حتى) لو كانت صادقة وغاية للمتوحد ، فادراكها بالعرض لا بالذات « ولو ادركت لما كان منها مدينة» (نفس المرجع) . وعليه « فان ضمان سعادة الناس جميعهم هو العمل المشترك ، هو تعميم المعارف ، وهو ما يكون في المدينة المثلى ، كما يتصورها ابن باجه .

ومن خلال المحاكمات السالفة ترسم ملامح المدينة المثالية ، ولكنها لا تزال غير جلية بما فيه الكفاية . بيد أن ابن باجه يسبغ على لوحته مزيدا من الدقّة ، فيأتى على تفاصيلها ومواصفاتها الملموسة . فيتميز هذا الاجتماع ، بادى ذى بدء ، بسمات رئيسية ثلاث . أولا « تسود المحبة المدينة المثلى » فلا يتعادى أهلها « «ولا تشاكس بينهم أصلا» . وإذا كان الأمر كذلك ، لم تكن فيها حاجة الى القضاء « الضروري لوضع العدل . ثانيا ، ان افعال أهلها صواب كلها ، فلا يفعلون ما من شأنه أن يلحق الأذى بالصحة ، فلا يفتنون بالأغذية الضارة ، ولا يشربون الخمر . وهم يزاولون الرياضة لتقوية ابدانهم . صحيح أنه قد يحدث ، مثلا ، خلع وما جانسه ، ولكن هذا سهل المداواة ، فيقوم بذلك المصاب نفسه ، أو أى غيره من أهالى المدينة .

وعليه ، فليس فى المدينة المثلثى أطباء . ثالثا ، ان آراء اهل المدينة المثلثى صادقة كلها ، فلا رأى كاذبا فيها . ولذا فان اعمالها هى «الفاضلة بالاطلاق» وحدها . ومن هنا فان كل رأى ، لا يتطابق مع ما يراه اهل المدينة المثلثى ، يكون رأيا كاذبا . وكل عمل من غير الاعمال المعتادة لهم ، يكون عملا خاطئا . والتجانس فى هذه المدينة يأتى نتيجة السير على هدى الحقيقة الواحدة . التى لا تتبدل ولا تتغير (انظر : ٢٦ ، ص ٤١-٤٢) .

وليس ثمة ضرورة للتنويه خاصة بأن المدينة المثلثى انما تكون فى دنيانا . فهى «حصيلة الاعمال الهادفة الى خير المدينة جمعاء ، حصيلة «أفعال الانسان كلها» . كما يؤكد ابن باجه (٢٦) ، ص ٦٢) .

بعبارة اخرى : لا يجوز تصوّر المدينة المثلثى وكأنها قصر على اولئك الذين يتمتعون بالسعادة العقلية ، بادراك العقل الفعال . فليس الأمر أبدا كذلك . فاهالى المدينة يقومون بكافة الأعمال التى يشتغل بها اهالى المدن غير الكاملة . فهم يحضرون الاغذية ، ويبنّون المساكن ، ويحيكون الملابس ؛ ولا ينسون التسلّيات والألعاب ، فيزيّنون حياتهم ؛ وليست الفنون والعلوم غريبة عنهم ! الخ . . وتوجد فى المدينة المثلثى - فضلا عن سيرتها المميزة لها ، سيرة الحياة الروحية أو العقلية - كافة سير المدن غير الكاملة . أما الفارق الوحيد بين هذه وتلك فيقوم فى أن الافعال ، التى تعتبر فى المدن غير الكاملة غاية بحد ذاتها ، هى ، فى المدينة المثلثى ، مجرد «توطئة» لتحقيق الهدف المنشود - سعادة أهلها جميعا (انظر نفس المرجع) .

ومن الجدير بالذكر أن هذا يميز أيضا المدينة المثالية عما قد ينشأ ، ويصادف فى المدن الواقعية ، من جمع عرضى بين السير الخمس (السير الأربع غير الفاضلة ، والسير الفاضلة) (انظر : ٢٦ ، ص ٤٣) .

أما تهيئة الشروط الضرورية لوجود المدينة المثلثى وحياتها فتتكفل بها فئات أهلها ، أى الناس الذين يتبعون السير

المذكورة أعلاه . وهذه الفئات الأساسية خمس ، أربع منها غير كاملة ، وواحدة منها كاملة .

والمدينة المثل هرمية البنية . ولكن غاية ترتيب فئات أهلها ليس أن يخدم الأدنى الأعلى ، فهذه الخدمة « إن حدثت ، فانها تكون «بالعرض» » على حد تعبير ابن باجه . فبنية المدينة « كما يوضح فيلسوفنا في رسالته «في الغاية الانسانية» ، تعكس مراتبية الغايات . ففيها غايات خادمة ، وفيها غايات رئيسة بالنسبة لبعضها وخادمة بالنسبة لغيرها . وهي ، في نهاية المطاف ، تتعاون كلها لخدمة الهدف الرئيسي - قيام المدينة والحفاظ على وجودها ، مما يؤدي بأهلها الى تحصيل السعادة (انظر : ٢٧ ، ص ١٠١) .

ثم أن الاشخاص ، الذين يقومون بمهام ذات غايات متفاوتة من حيث اهميتها وفائدتها الاجتماعية ، يكونون اما رؤوسين ، واما رؤوسين ورؤساء ، واما رؤساء فحسب . وعلى هذا النحو ينتصب البناء الهرمي الوظيفي للمدينة المثل . وليس هذه الهرمية الاً واحداً من اساليب التعبير عن التقسيم الاجتماعي للعمل .

فابن باجه ينوه بأن للناس استعدادات طبيعية لتأدية هذه الوظائف أو تلك . فمنهم من أعد للسكافة ، ومنهم من أعد لغير ذلك (انظر نفس المرجع) . وعندئذ تتبدى البنية الهرمية ، المكونة من مختلف فئات أهل المدينة الفاضلة ، تابعة ، مشتقة سواء من «الغايات» ، أي من الوظائف الاجتماعية ، أو من قدرات الناس الفطرية المتجسدة . ويسمى ابن باجه هذه القدرات «تمامات» و«فضائل» و«كمالات» .

وإذا نظرنا عن كثب الى هرم المدينة المثل رأينا الفئات أو الطبقات التالية . فالقمة السفلى تتألف من الاشخاص الذين لهم تمام الاعضاء وجودة الصحة . وهؤلاء يسعون لكمال صورتهم الجسمية (انظر : ٢٦ ، ص ٧٥) . ولكن ليس بمقدور هؤلاء أن يسيروا أنفسهم ، ولذا فانهم عبيد بالطبع (انظر : ٢٢ ، ص ١٣٦ ، ١٤٠) .

ولكن فى مرتبة أدنى من هؤلاء «العبيد بالطبع» يأتى افراد الفئة ، التى «لا مرتبة فى النقص وراءها» (انظر : ٢٢ ص ١٣٦) . وهؤلاء وجودهم مناسب «للآلات المهنية» ، والثياب والزى . وهم يظنون أن هذه الاشياء تفخمهم وتشرفهم . ولكن هذا وهم محض : فانها ، ان كانت تشرفهم فى الحقيقة ، فليس لهم أصلا حظ فى الشرف (انظر : ٢٢ ص ١٣٣ ، ١٣٥) . وفى مرتبة أعلى من هاتين المرتبتين يأتى أصحاب «الفضائل الشكلية» أى «أحوال الصور الروحانية الخاصة» (انظر : ٢٦ ص ٧٦) . وذلك كالتواضع والنجدة والحياء وغيرها من النصال النفسانية ، الضرورية للانسان فى مختلف ظروف الحياة (ولذا تسمى أحيانا ، «فضائل نفسانية») . وأصحاب هذه المرتبة اقتربوا من الكمال ، ولكنهم لم يصلوا اليه ، فسماحتهم يمكن أن تشرك فيها البهائم ، كالدهاء للشعلب ، والشجاعة للأسد ، والاخلاص للكلب . ولكن هذه السمات لا توجد الا لأنواع الحيوانات ، لا لاشخاصها . فالشجاعة تكون للأسد ، كل أسد ، وليس لأسد واحد ، فالحيوانات لا تختار «الفضائل الشكلية» الملازمة لها (وعادة ما تكون فضيلة واحدة فقط) . أما الانسان فيمكنه ، تبعا لاختلاف الاحوال ، أن يلتفت الى هذه أو تلك من «الفضائل النفسانية» ، فيتكيف مع الظروف . ولذا فان الناس ، الذين يتحلون بهذه الفضائل ، يكونون كالعرفاء فى المدينة ، «فالفضائل الشكلية تجود بها المعاشرة التى بها تتم المدينة» (٢٢ ، ص ١٣٦) .

ثم تأتى مرتبة أصحاب «الكلمات الفكرية» ، أو كمال الصور الروحانية العامة ، المرتبطة بنشاط النفس العاقلة (الناطقة) . وفى عداد هذه الكلمات تدرج جودة رأى وصواب المشورة . كما وينتمى الى هذه الفئة أصحاب «المهن» ، التى يعنى بها ابن باجه الاشغال البشرية ، التى تكون هى نفسها وكذلك نتائجها رهنا بالانسان ، حيث يستخدم فيها جسمه ويمكنه ، فى كل لحظة ، ايقاف العمل فيها أو تسريعه . وذلك هو ، مثلا ، شأن صناعة التجارة والسكافة وما جانسها . والى «الكلمات الفكرية»

تنتمى «القوى» ، أى الاشغال البشرية ، التى لا تتوقف نتيجتها على الانسان الا جزئيا . وليس بالامكان تسريع العمل فيها أو إبطاؤه . كما هو الحال فى الفلاحة مثلا . وفى عداد هذه «القوى» يدرج ابن باجه ايضا الطب وقود الجيوش وتدبير المنزل والخطابة (انظر : ٢٧ ، ص ١٣٦) .

وتنقسم هذه الفئة الى مجموعتين أساسيتين . فمن جهة ، هناك أصحاب الكمالات الفكرية العملية . ويشغل هؤلاء «بالصناعات العملية» ، فيخدمون بذلك الناس ، اما بدون توسط ، كالكتاب ، أو بتوسط ، وذلك كمن يصنع رباط الخيل ، فانه يخدم أولا الخيل ، وثانيا الانسان لأنه ينتفع بالخيول (انظر : ٢٢ ، ص ١٤٠) . وتتألف المجموعة الثانية من أصحاب الكمالات الفكرية النظرية ، أى الحكماء . والحكمة تقتضى المعرفة الحقة . وليس لمثل هذه المعرفة أن تكون خادمة أو مروسة . وبالاتفاق مع ذلك ، فان أصحابها لا يمكن أن يكونوا خاضعين لغيرهم . فالعلم النظرى ، كما يؤكد ابن باجه ، «ليس بمعد» أصلا ليخدم به الانسان شيئا مما بوجه ولا على حال» (٢٢ ، ص ١٣٧) . ومن الجلى أن لأصحاب هذا العلم أن يتطلعوا الى رئاسة المدينة المثل .

ان الفيلسوف ، رئيس المدينة المثل ، يوجّه افعال الرعية بما يؤدى بهم الى بلوغ اهدافهم الشخصية ، التى فيها خيرهم . وذلك كما يرأس المعلم التلميذ . والرئيس هو الذى يضع السنن ، التى يقوم الناس بأفعالهم وفقا لها . وبذلك تتميز المدينة المثل عن باقى المدن ، التى تكون غاية الرئاسة فيها خدمة الرئيس . وذلك كما يرأس الفارس اللجّام (انظر : ٢٢ ، ص ١٣١-١٣٢) . وليس من الصدفة أن يشبه فيلسوفنا رئيس المدينة المثل بالمعلم . فالتثقيف يجب أن يشغل مكانا هاما فى انشاء المدينة المثل والحفاظ على حياتها . ويتحدث ابن باجه عن «إنالة السعادة» للرعية ، مما يحصل ، جزئيا ، بشرح الافكار الحقة للناس عبر استخدام التمثيلات والرموز والتشبيهات . وليس هذا التوجه امرا مميزا لابن باجه ، فيمكن تتبعه لدى كل

كوكبة الفلاسفة العرب المشتغلين بالقضايا الاجتماعية-السياسية ،
من الفارابى وحتى ابن رشد .

وليس رئيس المدينة المثل شخصاً ما ، بيده السلطة ،
فليس فى المدينة سلطة على الحقيقة ، مثلما لا تعرف المدينة
ضرورة إقامة العدل أو تطيب الأبدان . فالسلطة ، التى يسميها
ابن باجه «طب المعاشرات» ، تختفى فى المدينة الفاضلة اختفاء
القضاء والطب (انظر : ٢٦ ، ص ٤٣) .

ويرى ابن باجه أن تحول المدن الفاسدة وغير الكاملة الى
مدن مثل أمر ممكن . فتبدأ المدينة ، فى أى اجتماع بشرى ،
بـ«النوابت» ، وهم «المتوحدون» و«المتفردون» ، الذين يرون
الآراء الصادقة ويعلمون كيف يجب أن يكون عليه الاجتماع
البشرى المؤدى الى سعادة الجميع (انظر : ٢٧ ، ص ٤٢) .
فبالتدريج يحور هؤلاء المدن الناقصة الى «المدينة المثل
الكاملة» ، التى «أعطى فيها كل انسان أفضل ما هو معدّ نحوه» ،
«وآراؤها كلها صادقة» ، فلا رأى كاذب فيها» ، «وأعمالها هى
الفاضلة بالاطلاق وحدها» (٢٦ ، ص ٤١) .

ان طوباوية المشروع الاجتماعى-السياسى ، الذى يطرحه ابن
باجه ، جليلة للعيان . ولكنه لا يجوز الاّ تقدّر له محاولته لرسم
لوحة نظرية للمجتمع القروسطى ، وسعيه لتقديم بديل له ،
وذلك من زاوية علمية-فلسفية (نفسانية ، فى الحالة المعنية) ،
ومن منظور توافق الاجتماعات البشرية مع طبيعة الانسان
العقلانية . كما ويجدر التنويه بالوجهة الانسانية العميقة لمذهب
ابن باجه ، الذى حاول تصميم نموذج لمجتمع ، يلف أبناءه
الولام وتغمرهم السعادة .

ابن طفيل: العقل في تطوره الذاتي

«سألت أيها الاخ الكريم ، الصفي الحميم . . . أن أبث اليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا . فاعلم : أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه ، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها . . .

. . . فان صدق منك العزم ، وصحت نيتك للتشمير في هذا المطلب ، فستحمد عند الصباح مسراك ، وتنال بركة مسعاك ، وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك ، وأنا لك حيث تريده من أملك ، وتطمح اليه بهمتك وكليتك . وأرج أن أصل من السلوك بك على أقصر الطريق ، وآمنها من الفوائل والآفات . وان عرضت الآن الى لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق . فأنا واصف لك قصة «حي بن يقظان» و«أبسال وسلامان» الذين سماهم الشيخ أبو علي . ففي «قصصهم عبرة لاولى الالباب» . من مقدمة «حي بن يقظان» لابن طفيل .

فيلسوف خائب الامل

هو ابو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن أحمد بن طفيل . وتشبه سيرته سيرة سلفه ابن باجه في أننا لا نعرف عنها الا القليل .

ويتفق المؤرخون القروسطيون ، ومعهم الباحثون المعاصرون

الذين درسوا مسألة تاريخ ميلاد ابن طفيل ، على أنه ولد فى العقد الأول من القرن الثانى عشر . ويستند العديد من المؤلفين الى كون تاريخ ميلاده غير معروف ، ليطرحوا فرضية « تقول بأنه لم يكن من أسرة ارستقراطية . ففى الاسر النبيلة كان ميلاد الابن سيثبت فى سجل السلالة العريق . واذا قارنا فترة حياته بفترات حياة غيره من فلاسفة الاندلس أمكن القول أنه يصلح لأن يكون أبا لابن رشد » فقد كان أعمر منه ٢٠-٢٥ عاما ، ولأن يكون ابنا لابن باجه . فقد كان أقل سنا منه ٣٠-٣٥ عاما .

كان ابن طفيل من فلاسفة المغرب العربى-الاسلامى . فقد أمضى حياته بين وادى آش (فى الشمال الشرقى من قرطبة) . حيث ولد ، وبين قرطبة وغرناطة واشبيلية بالاندلس وسببة وطنجه ومراكش بشمال افريقيا (قد ادركته المنية فى المدينة الأخيرة عام ١١٨٥) . ومن المعروف أنه كان طبيب البلاط ، وربما وزيرا ، لدى سلطان الموحدين ابى يعقوب يوسف (١١٦٣-١١٨٤) .

وقد عاش ابن طفيل فى فترة معقدة من تاريخ الثقافة العربية بالاندلس . ففى أواخر القرن الحادى عشر دخل المرابطون الاندلس ورسخوا أقدامهم فيها بفضل دعم الفقهاء المحليين لهم . وفى القرن التالى حل محلهم الموحدون . وكانت هاتان الحركتان كلتاهما تدعو ، فى أول عهدهما ، الى صرامة الاخلاق وقيم المساواة . ولكن هذه الدعوة تجسدت فى صورة ملاحظات للفكر الحر والعلم والفلسفة والفن . صحيح أن الحركتين ، أو ، بعبارة أدق ، قادتهما ، راحوا يتعدون تدريجيا عن الصرامة (فالخليفة عبد المؤمن ، مثلا ، أمر ، فى أواخر حياته ، باقامة عدد من المنشآت الفخمة ، وكان يستقبل الشعراء الذين لم يكونوا يقربون من قبل ؛ وكان ابنه يمضى اوقاته مع الحكماء) . ولكنه لم يقدر لهذا أن ينهض بالثقافة الاندلسية . فقد كانت الضربات ، التى وجهت اليها ، بعيدة الأثر .

ولم يكن يوسع أمراء الاندلس أن يتجاهلوا أمجة المرابطين

ولا الموحدين ، وكلاهما من القبائل الرحل . وعامة الشعب ، والفقهاء ، وجزء من الارستقراطية الزراعية . فقد كان استقرار الدولة يتحدد بمواقف هؤلاء . ويلاحظ أرثور سعديف ، بحق ، أن سلوك حكام الاندلس «كان يشبه فعل آليتي الرابطة العكسية الايجابية والسلبية . فكانوا اما يتأثرون ايجابا بالثقافة العلمية والفلسفية ، فيتشبعون بتوجهاتها القيمية ، ليساعدوا ، بدورهم ، على اطراد ازدهارها ، أو كانوا يرون أن من شأن تطور هذه الثقافة أن يتجاوز الحدود المسموح بها ، فكانوا يتخذون التدابير الرامية الى وقف الانتشار اللاحق للفكر الحر» (١٢٢ ، ص ٣٣) . ومن هنا كان فلاسفة الاندلس ، ابن باجه وابن طفيل وابن رشد ، يتميزون ، ولو بدرجات متفاوتة ، بخيبة الأمل ، التي تعود سواء الى انحطاط البلاد السياسى والثقافى ، أو الى غلبة قوة المرابطين والموحدين الفظة على ثقافة مواطنى الاندلس الرقيقة .

وبين السمات المميزة للموضع الاندلسى ، الناجمة عن سيطرة المرابطين والموحدين ، كان التعزز المطرد لدور الفقهاء ورجال الدين . فقد كان هؤلاء يفلحون فى قاليب عامة الشعب على رجالات الفكر الحر . كانوا يرمون بالكفر والزندقة ، ويتهمون بالتسبب فى اخفاقات المسلمين فى صراعهم مع قوى «الاسترجاع» (الريكونكيستا) المسيحية ، وفى تفاقم حدة التفاوت المادى فى اوساط المنضوين بالأمس تحت لواء الحركات الداعية الى المساواة . وكان المتعصبون يطعمون النار ، وبنفس الحمية ، أعمال الفيلسوف أبى النصر الفارابى ، والصوفى أبى حامد الغزالى ، والمتكلم أبى الحسن الأشعرى .

وكان من الطبيعى أن يترك هذا كله بصماته على الآراء الاجتماعية-السياسية لفلاسفة الاندلس . فان تقسيم الناس الى «عامة» («جمهور») و«خاصة» ، وهو التقسيم الذى أخذه فلاسفة الاندلس عن أسلافهم من فلاسفة المشرق ، كاد يحتل واجهة المسرح من مذهبهم . وقد رأينا اعلاه كيف أن ابن باجه ميال الى التفتيش عن السعادة الفردية فى التوحد والاعتزال ، وان كان

يرسم مودىلا لمدينة مثلى . أما لدى ابن طفيل فتختفى نهائيا فكرة المدينة الفاضلة . فهو يرى أن سبيل تحصيل الفيلسوف للسعادة فردى محض . أما العامة فليس بوسعهم التوصل الى الحقيقة الفلسفية .

يمكن للمباحث المعاصر أن يحكم على آراء ابن طفيل فى ضوء مؤلفه «قصة حى بن يقظان» . فمن دواعى الاسف أنه لم يصلنا من أعماله الا هذا المؤلف . هذا علما أنه قد اشتغل بالطب والرياضيات والفلك . فيحكى معاصره الأصغر وصديقه ابن رشد ، مثلا ، أن له كتابا «فى الماهول وغير الماهول من الارض» . كما ويثنى فى أحد مؤلفاته على آراء ابن طفيل الأصيلة حول نظام الفلك وحركات الافلاك . ويذكر ابن أبى أصيبعة أن لابن رشد كتابا عنوانه : «مراجعات ومباحثات بين أبى بكر بن الطفيل وبين ابن رشد فى رسمه للدواء فى كتابه الموسوم بالكلليات» .

وقد تأثر ابن طفيل بمذهب ابن سينا تأثرا قويا . فان مؤلفه الرئيسى يشير بجلاء الى ذلك ، بدءا من الاستهلال ، حيث يذكر أنه وضعه لبث ما أمكنه بثه «من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ الرئيس أبو على بن سينا» (٥٤ ، ص ١٠٦) . ثم أن صاحب «قصة حى بن يقظان» قد استعار من ابن سينا اسم بطله الرئيسى - «حى» - ومعه اسمى الشخصيتين الاخرين فى روايته الفلسفية - «سلامان» و«إيسال» . وبالاتفاق مع ابن سينا يعتمد ابن طفيل فى قصته اسلوب التمثيل .

نشوء الفرد العاقل

تتمتع «قصة حى بن يقظان» بمآثر ادبية لا يرقى اليها الشك . فهى عمل فنى محكم البناء ، مكتوب بلغة جليلة ودقيقة ، لا تغلو من الخفة والطلاوة . ولم يكن ابن طفيل أول المفكرين العرب ، الذين التفتوا الى اسلوب الرواية الفلسفية . فقد سبق لحنين

بن اسحق ، الذى كان من أوائل وخيرة المترجمين السريان ، أن نقل الى العربية قصة يونانية ، بطلاها سلامان وابسال ، والأول منهما ابن الملك ، أما الثانى فهو امرأة ، كانت المرضعة له . ويروى ابن الاعرابى فى كتاب «النوادر» قصة شعبية عن رجلين ، سلامان وابسال ، عرف احدهما بطيبة النفس والسعى للخير ، وعرف الثانى بسوء النفس وعمل الشر (انظر : ١٦٠ ص ٦٢٦ ؛ ١٨١ ، ص ٨٠-٨١) . ثم ان احدى الفرضيتين ، اللتين تفسران ظهور حى فى الجزيرة غير المأهولة بالسكان ، انما هى من الحكايات الشائعة فى ذلك العصر ، والتي تقص كيفية انقاذ الحيوانات للأطفال الصغار الذين تركوا لوحدهم (انظر : ١٣٠ ، ص ٢٩١-٢٩٧) .

وعليه ، فالقصة تبدأ بظهور المولود حى فى جزيرة ، لم تكن مسكونة من قبل . ويورد ابن طفيل فرضيتين لظهور حى هذا . فعلى حسب الفرضية الأولى ، كان بازاء تلك الجزيرة جزيرة ، ملكها شديدة الانفة والغيرة . وكان للملك أخت ، تزوجت سرا من قريبها «يقظان» . وحملت منه ووضعت طفلا . ولما خافت من افترساح امرها وضعت طفلها فى تابوت ، وقدلت به فى اليم . وحملت الامواج التابوت الى تلك الجزيرة . واشتد الجوع بالطفل ، فراح يبكى ويستغيث ، فوقع صوته فى اذن طيبة فقدت ولدها . فأخذته الطيبة ، وراحت ترضعه لبنها ، وصارت تتعده وتدفن عنه الأذى . وقد حالف الحظ الطفل فى ذلك ، فلم يكن فى الجزيرة سباع ضارية .

تلك هى الفرضية الأولى ، التى يقول بها من يرى أن ولادة الانسان لا بد أن تكون من أبوين . أما الفرضية الثانية فتستلزم النظر من حيث أنها تعنى طبيعة نهائية مع التقاليد الادبية السالفة ، ومع التصورات الدينية عن نشوء الانسان . فتبعا للتقاليد العريقة (لدى قدامى اليونانيين والعبرانيين والبابليين والمصريين) كان نشوء الانسان عملا لهما ، صنعة من تراب ، من طين (انظر : ١٣٠ ، ص ١٥ وما بعدها) . وفى قصة ابن طفيل

ينشأ حى أيضا من الطين ، ولكن بدون فعل الهى ، وانما بفضل التولد الطبيعى (انظر : ٥٤ ، ص ١٢٣-١٢٧) .

أما تطور حى اللاحق فيشبه الى حد كبير حياة موغلى ■ . «فما زال الطفل مع الأطباء على تلك الحال : يحكى نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما ! وكذلك كان يحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان محاكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريد ، وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الأطباء فى الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع . اذ للحيوانات فى هذه الاحوال المختلفة أصوات مختلفة فالقته الوحوش وألفها : ولم تنكره ولا أنكرها» (٥٤ ، ص ١٢٩) .

وتتمثل المرحلة التالية ، على طريق تطور حى ، فى ادراكه لتمييزه عن الحيوانات . فقد «راى أن ليده فضلا كثيرا على أيديها : اذ أمكن له بها من ستر عورته واتخاذ العصى التى يدافع بها عن حوزته ، ما استغنى به عما أراده من الذنب والسلاح الطبيعى» (٥٤ ، ص ١٣١) .

وهنا يبدأ ، فى حقيقة الأمر ، تعرف حى على العالم المحيط ، فقد دفعته الظروف للتفتيش عن مصدر الحياة : ماتت الطيبة ، التى كانت ترعاه ، والتى كان قد تعلق بها تعلقا شديدا . فراح يتفحص أعضائها الخارجية كلها لاستطلاع سبب ما جرى لها ، فلم ير فيها آفة ، ولكن الطيبة بقيت جثة هامدة ، لا حراك فيها . وانتهى به التفكير الى أن ثمة شيئا ، يدبر الجسم ، ويجعله حيا . وخمن أن هذا الشيء يجب أن يكون فى الاجزاء المجوفة من الجسم - فى القحف أو الصدر أو البطن . ولازالة الآفة اتخذ من كسور الاحجار سكيناً ، وشق به أضلاع الطيبة ، وما زال يفتش فى وسط الصدر حتى اهتدى الى القلب . وراح يتفحص القلب فلم ير فيه آفة ، فاعتقد أن ذلك الشيء ، الذى يحرك

■ وجدير بالذكر أن ثمة مؤلفين ■ يذهبون الى أن رديارد كبلنغ قد استعار شخصية موغلى من حى بن يقظان لابن طفيل (انظر : ١٦١ ، ص ٤٤) .

الجسم ، كان ساكنا في هذا البيت ، ثم ارتحل قبل انهدامه ، وتركه بحاله (انظر ا (٥٤ ، ص ١٣٧) . ومن تأمل ما حوله ، كالنار مثلا ، التي أمكنه الحفاظ عليها بعد حريق في الادغال ، نشأ عن احتكاك القصب الاجوف بعضها ببعض ، خلص الى الاستنتاج بأن الشيء الذي ارتحل من قلب أمه الظبية هو من جوهر النار أو مما يجانسه . وقام حي بعده تجارب ، فاصطاد بعض الوحوش ، وشقها حتى وصل الى القلب ، وفتح القلب ، فوجد فيه بخارا حارا ، فاعتقد أن ذلك البخار الحار هو الذي يحرك البدن ، اذ يخرج من القلب الى الدماغ ، ومن ثم ينتقل - عبر الاعصاب - الى كافة الاعضاء . وتصور حي أن الروح الحيوانى واحد في جميع الكائنات الحية .

وراح حي يتبين بالتدرج وحدة واختلاف كل ما حوله من احياء وأشياء . فقد تبدت له جميعها مؤلفة من مادة وصورة . والصورة بالنسبة للأحياء هي المحرك ، الذي يعبر عنه بالنفس الحيوانية ، وللنبات - النفس النباتية ، وللجمادات - «الطبيعة» . ففى الاحياء تكون الصورة «معنى آخر زائد على جسمية الروح الحيوانى» . يصلح بذلك المعنى «لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة ، التى تختص به من ضروب الاحساسات ، وفنون الادراكات وأضاف الحركات» (٥٤ ، ص ١٥٧) . ومن النظر فيما حوله توصل حي الى فهم الفارق بين الهيولى (المادة الاولى) والصورة . بعبارة اخرى : بنتيجة تفحص الواقع ، وبفضل التجارب والتأملات ، تحول حي تدريجيا - ودون أن يخطر بباله ذلك - الى واحد من أتباع أرسطو .

ثم انتهى حي ، فى تعرفه على العالم ، الى الاعتقاد «بأن الافعال الصادرة عن الصور ليست فى الحقيقة لها » وإنما هي لفاعل يفعل بها الافعال المنسوبة اليها» (٥٤ ، ص ١٦٤) . وقاده بحثه عن هذا «الفاعل» الى النظر فى السماء واجسامها . وعندها راح يتفكر فى الكون ككل : هل هو شيء قديم ، أم شيء حدث بعد أن لم يكن ؟ وتمثل هذه لحظة حاسمة فى محاكمات فيلسوفنا . فخلص ابن طفيل ، بعد تفحص الفرضيتين كليهما -

قدم العالم أو حدوثه - الى أنهما متكافئتان . فصار حى «لا يضره فى ذلك تشككه فى قدم العالم أو حدوثه ، وصح له على الوجهين جميعا وجود فاعل غير جسم ، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه . ولا داخل فيه ولا خارج عنه» (٥٤ ص ١٧٤) . وهذا الفاعل «معرك برىء عن المادة ، وعن صفات الاجسام ، ومنزه عن أن يدركه حس ، أو يتطرق اليه خيال» (نفس المرجع) . وبذلك يكون العالم مساوقا لفاعله وخالقه فى الوجود ، فلا يتأخر عنه بالزمان (انظر : ٥٤ ص ١٧٥) .

وهنا ينتهى بحث ابن طفيل للقضايا الانطولوجية . فبعدما حصل لحي العلم بالموجودات وفاعليها «أراد أن يعلم بأى شىء حصل له هذا العلم» . وقد سار تفكيره على النحو التالى . ان الحواس كلها ، من سمع وبصر وشم وذوق ولمس ، لا تدرك الا الجسمى . وبما أنه قد تبين أن الخالق الفاعل برىء من صفات الاجسام من جميع الجهات ، «فاذن لا سبيل الى ادراكه الا بشىء ليس بجسم ، ولا هو قوة فى جسم» (٥٤ ص ١٧٩) . ومع ذلك ، فمن الجلى أن حيا قد تمكن من ادراك الموجود الأعلى عبر ادراك ذاته نفسها . وهذه الذات ، الحاصلة لدى الانسان ، هى نفسه الناطقة ، أو عقله . فعبر «ذاته الشريفة» هذه أدرك حى «الموجود الشريف الواجب الوجود» ، وأدرك معه شبهه به من حيث تلك الذات . فهى ذات «منزهة عن صفات الاجسام» تنزه موضوع المعرفة (واجب الوجود) عنها (انظر : ٥٤ ص ١٨٩) . وهكذا يقدم لنا ابن طفيل فى «قصة حى بن يقظان» حله ، المصاغ فى صورة فنية ادبية ، لمشكلة نشوء العقل الخالد لدى الانسان ، وهى المشكلة التى طالما أفلقت بال رجال المشائية (الارسطية) العربية-الاسلامية جميعا ، وبلا استثناء . فمن مضمون القصة كله يتبين أن بوسع الانسان ، استنادا الى قدراته العقلية الذاتية فقط ، وعبر تفحص العالم المحيط والتفكر به ، أن يدرك جوهر الاشياء ومبادئ الوجود . ومن هنا نجد باحثا ، هو جورج لايبيكا ، يصف مذهب ابن طفيل بأنه «أجرا دعاوى العقلانية» (١٧٨ ص ٢٠) . ولكن هذا الوصف ، الصحيح الى حد كبير ،

يجب أن يكتمل بوصف آخر . فيمكن أن نتتبع في «قصة حى بن يقظان» توجهها آخر . قد يصح نعته بأنه «أجراً دعاوى الصوفية» .

السعادة الصوفية

ان النفس العاقلة ، التى ظهرت عند حى ، خالدة بفضل مشاركتها فى الحقائق السرمدية التى فى العقل الفعال . ولكن نفس الانسان خالدة «بالقوة» ، على حد تعبير المشائين . فليس بوسع كل انسان ، كما يرى ابن طفيل ، تحصيل هذا الخلود وجعله «بالفعل» .

فالناس أصناف ثلاثة ، ذات مصائر مختلفة . فالنصف الأول هم «البهائم غير الناطقة» وان كانت لهم صورة الانسان . وإذا نأى الشخص من هذا الصنف لم يدرك ، أثناء حياته ، «واجب الوجود» ، فانه ، إذا وافته المنية ، ينتهى الى العدم . فالقوى الجسمية ، التى للنفس (كالحساس والتخيل وغيرهما) ، تفنى بفناء البدن ، أما العقل ، الذى لم يستيقظ من سباته ، فمن الأحرى ألا ينال الخلود .

والصنف الثانى من الناس هم الذين عرفوا واجب الوجود ، وعلموا ما هو عليه من الكمال والحسن ، ولكنهم اعرضوا عنه واتبعوا هواهم . فمن وافته منهم المنية ، وهو على تلك الحال ، فانه يحرم مشاهدة واجب الوجود ، وعنده الشوق اليها «فيبقى فى عذاب طويل ، وآلام لا نهاية لها» .

والصنف الثالث ، أخيراً ، هم أولئك ، الذين بوسعهم نيل السعادة الأبدية . شريطة أن يكونوا يتأملون دوماً واجب الوجود . «فمن تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود ، قبل أن يفارق البدن ، وأقبل بكلية عليه والنزم الفكرة فى جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يعرض عنه حتى وافته منيته » وهذا على حال من الاقبال والمساهدة بالفعل . فهذا اذا فارق البدن بقى فى لذة لا نهاية لها « وغبطة وسرور وفرح دائم » لاتصال مشاهدته لذلك

الموجود الواجب الوجود ، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ! ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التى هى - بالإضافة الى تلك الحال - آلام وشرور وعواقب» (٥٤ ، ص ١٨٢) .

ولما أدرك حى هذا كله «وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء ، إنما هى فى دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود «حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين» (٥٤ ، ص ١٩١) . وهنا يهجر حى طريق الفلسفة المشائية «وينتقل الى سبيل الصوفية فى ادراك «الحق» .

كانت الصوفية (لعل التسمية من «الصوف» ، وهو رداء الزهاد والنسك من المتصوفة) من أهم التيارات الروحية فى الاسلام . وكان المتصوفة يرون معنى الحياة فى القرب من الله «الحق» ، حتى وتطلع البعض منهم الى الاتحاد به . وكانوا يدعون للزهد والتنسك ، والتخل عن الملذات الحسية ، والانصراف عن الدنيا . وكانوا يرون ان الوصول الى الله يتم عبر رياضات ومجاهدات وطقوس وشعائر ، بينها الصلاة بصوت مسموع وتلاوة القرآن . ولبلوغ النشوة الصوفية لجأ المتصوفة الى «الذكر» ، أى تكرار اسماء الله ، الذى كان يترافق أحيانا بـ«سماع» الموسيقى والغناء . وكان بين المتصوفة من استعان على ذلك بالرقص «يمارسه حتى فقدان الوعى ، والتخلص من «الانا» .

ونرجع الى القصة ، فنقول أن حيا قد توصل الى جملة من الاساليب ، التى تساعده على التحرر من أثقال البدن «وتعيينه فى التطهر البدنى والروحي» وفى التشبه بالاجسام السماوية «التي كان يعتقد أنها بريئة عن الجسمية واقرب الموجودات الى واجب الوجود . فلم يكن حى يتناول من الغذاء الا ما تدعو اليه الضرورة فى بقاء الروح الحيوانى . وعلى غرار النجوم ، التى تمنح الدفء للاحياء جميعا ، كان يتفقد احوال النباتات والحيوانات ويرعاها . وكان يتشبه بالكواكب فى التزام ضروب الحركة على الاستدارة . فتارة يطوف بالجزيرة «وتارة يدور على نفسه حتى

يغشى عليه * . كما وراح حى يتدرب على تركيز التأمل على واجب الوجود . «فكان يستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها . فكان اذا اشتد فى الاستدارة » غابت عنه جميع المحسوسات » وضعف الخيال » وسائر القوى التى تحتاج الى الآلات الجسمانية ، وقوى فعل ذاته - التى هى بريئة من الجسم - فكانت فى بعض الاوقات فكرته قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الوجود الواجب الوجود» (٥٤ ، ص ٢٠٠) . ويشبه ابن طفيل هذه الحالة بالسكر والغشى (انظر : ٥٤ ، ص ٢٠٧ ، ٢١٥) . وفى الحالة ، الشبيهة بالغشى ، نجد حيا وقد «غابت عن ذكره وفكره السماوات والارض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية ، وجميع القوى المفارقة للمواد ، والتى هى الذوات العارفة بالموجود الحق . . . وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباء منثورا ، ولم يبق الا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود» (٥٤ ، ص ٢٠٥) . وبذلك كان حى يبلغ غايته ، وكان التكرار يساعده على الوصول السريع تلك الحالة وعلى البقاء فيها لمدة طويلة . تلك هى مرتبة السعادة القصوى ، سعادة الاتحاد بالذات الالهية ، بالحق .

وعلى هذا النحو طور ابن طفيل العناصر الصوفية فى تركة ابن سينا . لقد وعد ببث «اسرار الحكمة المشرقية» لدى الشيخ الرئيس ، فطور تلك العناصر الى مذهب متكامل ، بسيط ، من خلاله فهمه الشخصى للدراك الصوفى للحق .

الهدىنة محائق على طريق السعادة

يتميز ابن طفيل عن غيره من كبار رجالات الفلسفة العربية-الاسلامية بأنه لم يتقدم بمشروع لمجتمع مثالى . فهو لا يتحدث

* وإلى هذا الاسلوب يلجأ المتصوفة ، المنتمون الى الطريقة «المولوية» ، فيمارسون الرقص ، الذى يمثل حركات الكواكب .

عن المدينة الفاضلة كشرط لتحصيل جميع الناس للسعادة . ثم أن القراءة المتمعة للصفحات الختامية من روايته الفلسفية تبين أن الاجتماع البشرى ، فى رأى ابن طفيل ، عائق على طريق تحصيل السعادة .

فعندما جاء ايسال - وهو من سكان جزيرة قريبة ، الى جزيرة حى ، وجعل يصف له شأن تلك الجزيرة وأهلها ، «اشتد اشفاقه على الناس ، وطمع أن تكون نجاتهم على يديه ، وحدث له نية فى الوصول اليهم ، وايضاح الحق لهم وتبيينه لهم» (٥٤ ص ٢٢٩) . وصادفت الظروف أن تمكن حى وابسال من الوصول الى تلك الجزيرة ، وكان على رأسها حينئذ سلامان ، صاحب ايسال . ولكن محاولات حى «تعليمهم وبث اسرار الحكمة اليهم» لم تجد نفعا . «فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم مما يأتى به ، ويتسخطونه فى قلوبهم . . . فيئس من اصلاحهم» (٥٤ ص ٢٣٠-٢٣١) .

فما السبب فى ذلك ؟ لم يكن حى يعرف الناس ، ولم يكن يعلم بعيوبهم ونقائصهم . ولما اصطدم بهم رأى أنهم جهلة وطماعون فى الدنيا . وراح يتصفح طبقات الناس فتبين له أن «كل حزب بما لديهم فرحون ، قد اتخذوا الهمم هواهم ، ومعبودهم شهواتهم ، وتهالكوا فى جمع حطام الدنيا ، ألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر . لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة » ولا يزدادون بالجدل الا اصرارا . وأما الحكمة فلا سبيل لهم اليها . ولا حظ لهم منها . قد غمرتهم الجهالة» (٥٤ ص ٢٣١) . هذا علما بأن قوم سلامان يتبعون «ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء» ، ولكن هؤلاء استخدموا الملل لاسباغ القدسية على الاشكال القائمة من الحياة الاجتماعية . فيقول ابن طفيل فى وصف أهالى تلك الجزيرة : «والكل منهم - الا اليسير - لا يتمسكون من ملتهم الا بالدنيا . . . فان حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشرعية انما هو فى حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ، ولا يتعدى عليه سواء فيما اختص هو به» (٥٤ ص ٢٣٢) .

وان اخفاق محاولة حي قد بيّن له أن من المتعذر تخليص هؤلاء من «ظلمات الحجب التي تغشتهم». وعندها تخلى عن ارشادهم الى سبيل الحقيقة ، واعتذر من سلامان وأصحابه عما تكلم به معهم . ولما تأكد له أنه ليس بالامكان اصلاح شيء من أحوالهم ، «أوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيههم ، والايان بالمتشابهات والتسليم لها ، والاعراض عن البدع والاهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الأمور» (نفس المرجع) . وبعد خيبة الأمل بالاجتماع البشرى رجع حي ، ومعها ايسال ، الى جزيرتهما ، وانصرفا لتأمل الحق ، حتى اتاهما اليقين .

ان الوجهة الانسانية للفلسفة العربية-الاسلامية كلها تتمثل في أن اعلامها ، وبينهم الفارابي وابن سينا وابن باجه ، كانوا يرون أن اجتماع الناس ضرورى لتحصيل السعادة ، مما كان يفرض على المفكر موقفا اجتماعيا فعلا ونشيطا . وقد كانوا في ذلك يسيرون على التقاليد ، التي تشكلت وتطورت في المجتمع العربي-الاسلامى ، الذى كان مسيرته دينامية في المراحل الأولى من تاريخه ، «وكان فيه العلم بلا عمل أمرا غير مرغوب به ، حتى وصعبا على التصور» (١٢١ ص ٢٤٥) . وعندما كان يترتب على الفلاسفة أن يختاروا بين العلم أو العمل ، كانوا يؤثرون الثانى على الأول . فمن المعروف كم كان الفارابي يقدر الانسان الذى يفعل الفاضلة بالمقارنة مع من يعرف الفلسفة ولا يعمل بها . ويمكن تتبع تقديم السيرة الفاضلة على المعرفة الحققة عند اخوان الصفاء . ولكن هذا انما كان فى الحالات ، التي كان يترتب فيها الاختيار بين العلم والعمل . أما التوجه العام فكان يتمثل فى الترويج لوحدة المعرفة الحققة والفعل الفاضل شرطا للوجود الاجتماعى فى الاحوال العادية .

ومع ذلك ، فبالامكان استجلاء لون من النزعة «الفردية» فى مذاهب كافة اسلاف ابن طفيل من الفلاسفة . ولكن هذه النزعة ، كما رأينا أعلاه ، كانت تخضع تمام الخضوع للمفكرة الاجتماعية-السياسية الغالبة عندهم : ان تحصيل البشر للغاية الانسانية

الحقة يتطلب اتحادهم فى مجتمع ، قائم على مبادئ العقل . أما الامزجة الفردية والصوفية عند ابن طفيل فتعود الى أن المجتمع المعاصر له ، كما تبدى له ، كان غارقا فى الجهل ، ومعاديا للحكمة ولأصحابها ، بحيث كان من المتعذر التأثير على هذا المجتمع بهدف اصلاحه . وقد جاءت رواية ابن طفيل الفلسفية لتعكس أزمة المجتمع العربى-الاسلامى ، التى تجلت ، فيما تجلت فى تعزيز دور الفقهاء المتزمتين ، وفى اشاعة الوجه عن الفلسفة والعلم .

وقد كان لقصة «حى بن يقظان» تأثير ملحوظ على الفكر الاوروبى . وقد جاءت أول ترجمة عبرية لها مغفلة ، لا يعرف صاحبها . وحوالى عام ١٣٤٩ قام موسى التريبونى بوضع شروح عليها ، وباللغة العبرية أيضا . وفى عام ١٦٧١ صدرت أول ترجمة لاتينية لها ، فصارت بمتناول كافة الاوساط المثقفة فى اوروبا . وبعد ثلاثة اعوام نقلت الى الانكليزية . ويرى الباحثون أن رواية ابن طفيل مارست تأثيرا لا يستهان به على دانييل دى فو ، صاحب قصة «روبينسن كروزو» الشهيرة . وفى عام ١٧٢٦ ترجمت «قصة حى بن يقظان» الى الالمانية . وقد وصف ليبينيتز مؤلف ابن طفيل هذا بأنه «كتاب رائع» . وفى العصور اللاحقة ترجمت الرواية الى كل لغات العالم تقريبا .

وبعد ابن طفيل جاء معاصره الأصغر سنا ابن رشد ، فتابع تقاليد الفلسفة العربية-الاسلامية ، وطرح بديلا نظريا لمجتمع عصره السائر فى طريق الانحطاط .

ابن رشد: العودة الى الهدينة الفاضلة

«لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب ، وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ، ليس معهما غيرهما . فأخذ أبو بكر يثنى عليّ ويذكر بيتي وسلفي ويضم بفضلته الى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى . فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين ، بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي ، أن قال : ما رأيهم - يعني الفلاسفة - في السماء ؟ أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل . ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء ، فالتفت الى ابن طفيل ، وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ما قاله ارسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم . فرأيت منه غزارة حفظ ، لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن ، المتفرغين له . ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك . فلما انصرفت ، أمر لي بجال وخلعة سنينة ومركب . . .

. . . واستدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال لي : سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشككى من قلق عبارة ارسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه . ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها ، بعد أن يفهمها فهما جيدا ، لقرب فأخذها من الناس . فإن كان فيك فضل قوة لذلك ، فافعل ، وإنى لأرجو

أن تفي به ، لما أعلمه من جودة ذهرك وصفاء قريحتك
وقوة نزوعك الى (هذه) الصناعة « وما يمنعني من ذلك الا »
ما تعلمه من كبرة سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي
الى ما هو أهم عندي منه» .

ابن رشد ، كما يروى عنه المراكشي (٦٧ ، ص ٣١٤ -
٣١٥) .

«السعادة المشتركة»

فيلسوف وفقه

كان لقاء ابو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد
بسلطان الموحدين أبي يعقوب يوسف في حوالى النصف الثانى
من عام ١١٦٨ أو فى النصف الاول من عام ١١٦٩ . وبناء على
رغبة السلطان قام بتفسير جل مؤلفات أرسطو . وليس مؤلفات
أرسطو وحده . فقد كتب شروحا على اعمال الاسكندر الافروديسى
ونيقولاى الدمشقى وجالينوس وغيرهم من المفكرين القدامى .
يبلغ عدادها زهاء أربعين شرحا (انظر : ١٦٣ ، ص ١٢-١٥) .
ولم ينشر من هذه الشروح الا القليل . وشملت شروحه لأرسطو
كتب «ما بعد الطبيعة» و«النفس» و«الحس والمحسوس» و«السماء
والعالم» و«الاخلاق» و«الكون والفساد» و«الآثار العلوية» وغيرها
من الشروح التى وصلنا منها ٢٨ بالعربية و ٣٦ فى ترجمتها
العبرية و ٣٤ فى ترجمتها اللاتينية (انظر : ١٢٢ ، ص ٤٥) .
أما الشرح ، الذى يعيننا هنا فى المقام الاول ، أى تلخيص كتاب
«السياسة» لأفلاطون ، فلم يصلنا الا فى ترجمته العبرية
(انظر : ٤٢) .

ويمكن تصنيف شروح ابن رشد الى كبرى («تفسيرات» او
«شروح») ووسطى («تلخيصات») وصغرى («جوامع») . ومن الجلي
أن هذه الشروح لا تختلف من ناحية الحجم فقط ، بل ومن ناحية

الصيغة أيضا . فالجوامع عبارة عن عروض موجزة مستقلة لمضامين الكتب المعنية ، متحررة نسبيا من نصوصها ، ودون تقيد بترتيب العرض الوارد فيها ، ويمكن الاستفادة فيها بمؤلفات مفكرين آخرين في نفس الموضوع . فمن ذلك أن تلخيص «نواميس» افلاطون يتشابه بعرض لمؤلف أرسطو «الاخلاق النيقوماخية» .

أما الشروح الكبرى فتحافظ على ترتيب النص ، وتتألف من فقرات متتابة ، تتعلق كل منها بفكرة هامة معينة . وتبدأ الفقرة عادة بكلمة «قال» ، ثم النص الأصلي ، فتفسيره . وتفترض الشروح الوسطى أن بحوزة القارئ النص الأصلي ، فلا يورد الشارح إلا بضع كلمات من أوائل الفقرة ، ثم يمضي بعدها في التلخيص بعبارته الخاصة . وجدير بالذكر أن الحدود الفاصلة بين الشروح الوسطى والصغرى غالبا ما تكون مرنة للغاية (انظر : ١٧٤ ، ص ٣٣٥-٣٣٦) .

ويلاحظ آرثور سفدييف ، بحق «أن هذه الشروح على تركة أرسطو الفلسفية الغنية كانت تكفى وحدها ، لتخليد اسم صاحبها» (١٢٢ ، ص ٤٦) ، علما بأن الشروح كانت في العديد من الحالات ، فرصة ملائمة لبسط الفيلسوف لأرائه الذاتية حول المسائل الفكرية والعلمية الملحة . وجدير بالذكر أن ابن رشد عرف في أوروبا بالشارح الأكبر .

كما وضع ابن رشد عددا من المؤلفات الفلسفية الأصيلة . ويأتي في مقدمتها كتاب «تهافت التهافت» الذي يرد فيه على «تهافت الفلاسفة» للغزالي . وهناك أيضا عشرات الأعمال ، التي تتناول مختلف الميادين الفلسفية (انظر : ١٦٣ ، ص ١٣-١٤) . وإن أسماء هذه المؤلفات تدل بحد ذاتها على سعة اهتمامات ابن رشد الفلسفية . فقد اشتغل سواء بالمنطق أو بما بعد الطبيعة أو بعلم النفس . كما وتدلل عناوين أعماله على مدى عنايته بعلوم الطب والفلك واللغة (انظر : ١٦٣ ، ص ١٤-١٥) . ويصف الباحث الجزائري عبد المجيد مزين ابن رشد بأنه صاحب مذهب أصيل في الفقه الاسلامي (انظر : ١٤٩ ، ص ٧) .

وقد كان مفكرنا سليل اسرة من القضاة والفقهاء . ففي أيامه وبعدها كانت كتب جده ، الذي تقلد منصب قاضى القضاة بقرطبة ، تعتبر من المراجع الهامة فى الفقه المالكي ، السائد فى اقطار المغرب العربى . وقد خط يراع ابن رشد نفسه ، وهو الذى تلقى أصول الفقه وعلم الكلام منذ نعومة اظفاره ، جملة من المؤلفات الفقهية ، بينها شرح على «كتاب المستصفي» للغزالي (لم يصلنا) ، وكتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ، الذى لا يزال حتى أيامنا مرجعا للقضاة فى بلدان شمال افريقيا . وله أيضا اعمال فى العقائد ، أهمها «مناهج الأدلة فى عقائد الملة» و«فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» . والكتاب الاخير أشبه ب«فتوى» حول المسألة المطروحة .

ففى ضوء اهتمامات ابن رشد واشغاله الفقهية بالذات يمكن تفهم القيمة الكبيرة التى يوليها للشرائع فى حياة المدينة الفاضلة ، وتأكيد على أهمية الشريعة الاسلامية كأداة لتنظيم المجتمع .

الموحدون : الاعلالية والعقلانية

ترتب على ابن رشد ، كفيلسوف وفقه ، أن يول اهتماما خاصا لمشكلة المعرفة الفلسفية الحققة للعالم ، وهى المعرفة الضرورية لحسن تنظيم المجتمع ، ولكن المتعسرة على العامة والجمهور . وقد سبق للفارابى التطرق الى هذه المشكلة ، فقال : «فان الجمهور » لما عسر عليهم تفهم هذه الأشياء (أى السعادة وسبل تحصيلها . - المؤلف) أنفسهم ، وعلى ما هى عليه من الوجود ، التمس تعليمها لهم بوجوه أخر ، وتلك هى وجوه المحاكاة» (٨٢ ، ص ٨٦) . والتعامل مع الجمهور « كما ينوه ابن سينا ، يجب أن يكون بلغة مفهومة ، بأسلوب «الرمز والتمثيل» (٥١ ، ص ٣٠٥) . وكانت الازمة الروحية ، التى انتابت حى بن يقطان ، والتى وصفها سلف ابن رشد الاقرب - ابن طفيل ، تعود الى تعذر تعليم مبادئ الحكمة الحققة لقوم سلامان ، وجعلهم بذلك سعداء حقا .

وقام اسلاف ابن رشد ، كلا على طريقته « برسم الخطوط العريضة لحل المشكلة . فكانوا يقصرون الفلسفة العقلانية على الحكماء ، أما الدين ، بصورة الحسية ، فهو من شأن الجمهور . وفي مذهب ابن رشد صار أحد المحاور الرئيسية لتأملاته الفلسفية - إذا لم يكن أهم تلك المحاور ١ - يتمثل في البحث عن سبل اسعاد من ليس بمقدوره بلوغ ذرى الحكمة الفلسفية ، فلا يستطيع نيل السعادة . فالسعادة يجب أن تكون بمتناول كافة الناس . وهذه الفكرة الانسانية ، التي صارت على شفاه المفكرين ، يعرض لها ابن رشد مرارا ، حيث يتحدث عن «السعادة المشتركة للجميع» .

ثمة جوانب كثيرة في ابداع ابن رشد ، لا يمكن تفسيرها الا في حال الاخذ بالاعتبار ارتباطه الوثيق بسلالة الموحدين . فمن الملفت للنظر أنه في ايام سلاطين الموحدين ، الثاني والثالث والرابع ، شغل فيلسوفنا مناصب ، تتطلب ثقة أولئك السلاطين . ففي عام ١١٥٣ قصد مراكش ، وذلك - كما يذهب البعض - بتكليف من السلطان عبد المؤمن (١١٢٨-١١٦٣) . وفي عام ١١٦٨ أو ١١٦٩ قدّم الى خلفه - الى السلطان أبي يعقوب (١١٦٣-١١٨٤) ، وشغل بعدها منصب القاضى فى اشبيلية ، ومن ثم ، وبعد انتقاله الى قرطبة عام ١١٧١ ، تقلد منصب قاضى القضاة فيها . وفي عام ١١٨٢ عينه السلطان يوسف بمراكش طبيبا له . وحافظ فيلسوفنا على مكانته بعد وفاة هذا السلطان ، فكان من المقربين لخلفه أبى يوسف يعقوب ، الملقب بالمنصور (١١٨٤-١١٩٩) . (ولكن فى عام ١١٩٥ ساءت اوضاع ابن رشد ، فنفى الى اليسانة بضواحي قرطبة ، ولم يرجع الى البلاط الا قبيل وفاته ، التي كانت عام ١١٩٨ . أما السبب فى هذا التحول فيصعب - فى ضوء المعطيات المتوفرة - اعطاء تفسير محدد ووحيد له) .

ومن الأمور الهامة « على طريق فهم آراء ابن رشد ، يأتى كونه قد كتب شرحا على مؤلف «المهدى» محمد بن تومرت ، مؤسس سلالة الموحدين (١١٢١-١١٢٨) . ولكن هذا الشرح لا يزال

مفقودا . بيد ان أشهر مؤلفات فيلسوفنا - «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» - يعبر عن تعاطفه مع سلطة الموحدين المظفرة ، ويبسط بعض افكار ابن تومرت الدينية- السياسية . فقد كان لايدولوجية الموحدين اثر ملحوظ على فيلسوف قرطبة .

اشتهر الموحدون كسلالة « حكمت شمال غرب افريقيا والاندلس في القرنين الثاني عشر والثالث عشر . ولكن حركتهم كانت « أول الأمر ، حركة دينية-سياسية » تدعو الى اشاعة العدالة والمساواة . ومما له دلالة أن ابن تومرت قد اتخذ لنفسه لقب «المهدي» ، الذي كان يقترب لدى المسلمين بترقب حلول عصر العدالة » وذلك في ضوء الحديث المنسوب الى النبي : «لا تقوم الساعة حتى تملأ الارض جورا وظلما وعدوانا ، ثم يخرج من أهل بيتي رجل ، يملؤها قسطا وعدلا » كما ملئت ظلما وعدوانا» . وقد استند ابن تومرت الى هذا الحديث ، حين ادعى ، عام ١١٢١ أو ١١٢٢ (وتختلف المصادر التاريخية في تحديد العام) ، أنه هو المهدي المنتظر . وجاء في الروايات أنه عندما التقى ابن تومرت بسلطان المرابطين علي بن يوسف (١١٠٦-١١٤٣) ، الذي كان «المهدي» يقاتل ضده ، قال له : «انما الخلافة لله » وليس لك ، يا علي بن يوسف ! (انظر : ٦ ، ص ١٠٩) . وتصور الحكاية الحركة الموحدية واحدة من حركات التحرر الاجتماعي تحت راية الاسلام « وهي الحركات التي كانت تسعى ، منذ فجر الاسلام (حركة الخوارج في القرن السابع) » لانتزاع السلطة من ايدي الخلفاء بحجة أن الحكم لله وحده .

ثم ان أولى الانشطة ، التي قامت بها الحركة في أوائل عهدها ، جاءت تعبيرا ملموسا عن نزعة المساواة فيها . فقد هاجم ابن تومرت اصحاب الملابس والأحذية الفخمة (كالصندل المذهب) ، وطالب النساء بنزع الحلي ، وحرّم لبس الثياب المفتوحة ، وألّب الجمهور على تجار الخمر « وشارك مع أتباعه في تحطيم وحرق القيثارات والمزامير والصنوج والدفوف ، وكان يستولى على ما جمعه عمال السلطان من الاموال ظلما ، ويوزعها بين الناس .

وقد سار وراء المهدي عدد كبير من القبائل البربرية والعربية . وفي السنوات ١١٢١-١١٦٠ أفلحت الحركة الموحدية في طرد المرابطين من مراكش ، ومن ثم من اسبانيا (١١٤٧) والجزائر (١١٢٥) وتونس (١١٥٨) وطرابلس الغرب (١١٦٠) . وأقيمت في هذه المناطق دولة للموحدين ، سرعان ما تحولت الى ملكية وراثية ، تكاد لا تختلف ، في جوهرها ، عما سبقها من الدول . وكان ذلك واحدا من التحولات ، المميزة للحركات التحررية القروسطية ، التي قامت تحت راية الاسلام . فبعد الظفر بالسلطة كانت هذه الحركات تبدو وكأنها تتجه لخيانة نفسها . فنقلب الى حكم استبدادي ، يفرق اصحابه في احوال الترف الذي كان مدانا من قبل . وسببا في الانتفاضة ذاتها . وقد أحسن انجلس في وصفه لهذه العملية في بحثه «مساهمة في تاريخ المسيحية الاولى» . فقد تطرق الى «الانتفاضات الدينية في العالم الاسلامي ، وخاصة في افريقيا» . ليقول : «ان الاسلام ديانة ، مكيفة بما يناسب اهل الشرق ، وخاصة العرب . فهي اذن ، مكيفة بما يناسب المدينين الذين يشغلون بالتجارة والحرف ، من جهة ، والبدو الرحل ، من جهة أخرى . ولكن في هذا بالذات تكمن بداية الصدامات المتكررة . فالجدينيون يثرون ، ويستسلمون للترف ، ويتجاهلون «الشريعة» . أما البدو ، الذين يعيشون حياة الفقر ، ويكونون لذلك من ذوي الاخلاق الصارمة ، فينظرون الى هذه الثروات نظرة حسد وطمع . وها هم يتحدون بقيادة نبي ما ، بقيادة «مهدي» ، ليقترضوا من الخارجين عن الايمان ، وليعيدوا الاحترام السابق للشعائر وللإيمان الحق ، ويستولون ، كمكافأة ، على ثروات المرتدين عن الدين . وبعد حوالي قرن من الزمن يصيرون ، بطبيعة الحال ، في نفس الوضع ، الذي كان فيه اولئك المرتدون . وتقوم الحاجة الى تطهير جديد للدين ، ويظهر مهدي جديد . وتبدأ اللعبة من اولها . على هذا النحو سارت الأمور منذ أيام غزوات المرابطين والموحدين لاسبانيا» (١ ، ج٢٢ ، ص ٤٦٨) . وقد قدر لابن رشد أن يتعامل مع أوائل سلطنة الموحدين .

وفى ذلك العصر كانت توجهات الحركة العقائدية والسياسية ،
التي رسمها ابن تومرت ، لا تزال حية . وكان جوهرها يتمثل
فى كونها - اذا استخدمنا عبارة انجلس فى وصفه للاسلام -
«عودة صورية ، موهومة الى القديم ، الى البسيط» (١ ، ص ٢٨
٢٨ ، ص ٢١٠) . فقد دعى ابن تومرت الى القضاء على المنكر ،
واحياء الدين وتحريم البدع الفاسدة (انظر : ٦٩ ، ص ١٨١) .
وكان يرى احياء الدين هذا فى العودة الى الممارسات
الاجتماعية-السياسية ، التي كانت قائمة فى عهد النبی محمد
و«الخلفاء الراشدين» (القرن السابع) .

ولدى ابن رشد أيضا يمكن العثور على افكار ، تتجاوب مع
توجه الموحدين العقائدى-السياسى . فالعصر الذهبى ، عنده
انما كان عهد «الصدر الاول» من المسلمين ، حيث سادت
«الفضيلة الكاملة» (انظر : ٤١ ، ص ٣٤) .

ولكن القضية ليست فى أوجه الشبه هذه ، على الرغم من
أهميتها بالنسبة لفهم آراء ابن رشد الاجتماعية والسياسية .
فالارتباط بين الاسس العقائدية لحركة الموحدين وبين آراء
فيلسوفنا أكثر وأبعد مدى . وقد ترك هذا بصماته على «نظرية
الحقيقتين» («الحقيقة المزدوجة») التي جاء بها ابن رشد . فقيم
يقوم ذلك الارتباط ؟

كان الموحدون يولون اهتماما كبيرا بالفلسفة . وقد شهدنا
أعلاه لقاء فيلسوفنا مع السلطان أبى يعقوب . أما السلطان
أبو يوسف يعقوب فكان ابن رشد يخاطبه بقوله «يا أخى» .
وقد حظى ابن طفيل ، هو الآخر ، برعاية سلاطين الموحدين .
ولكن مذهب الموحدين العقائدى والسياسى كان موجها ضد
العقلانية ، ضد الفلسفة أيا كانت . فقد كان ابن تومرت يرى
أن العقل لا يتعدى الظن ، والظن لا يمكن أن يورث اليقين .
وكان يذهب الى أن الاله فعال لما يريد ، وليس للعقل البشرى
أن يقف على سر افعاله (انظر : ١٧٣ ، ص ١٦٣) .

وبالاتفاق مع آراء الموحدين الاجتماعية-السياسية كان يترتب
على الجماعة الاسلامية أن تنظم شئونها بالمراعاة الصارمة لوصايا

القرآن والسنة ولافعال الصحابة . ومن الجلي انه ليس ثمة مكان هنا للفلسفة اليونانية ، بنزعتها العقلانية وفكرها الحر . ومما له دلالة رفض الموحدين تأويلات القرآن والسنة ، التي طرحها رجال الدين والفقه في القرون ٧-١٢ بهدف الاجابة على المسائل المستجدة التي جابهت الجماعة الاسلامية . وقد سبق لابن تومرت أن أرسى أسس هذا الموقف من النصوص «المقدسة» ومن الممارسة الاجتماعية-السياسية السالفة ، مما كان يتوافق مع دعوته للرجوع الى الاسلام الاول ، الصافي .

وقد تجسدت هذه التوجهات على أشدها في ايام أبي يعقوب يوسف ، على الرغم من تعاطفه الشخصي مع الفلسفة (انظر : ١٨٧ ، ص ٦٠) . فشهدت دولة الموحدين ، وبإشراف السلطان نفسه ، التشدد في اشاعة المذهب الظاهري والعمل به . ويرى أنصار هذا المذهب ضرورة الأخذ بظاهر الكتاب والسنة ، ورفض الرأي والقياس والتأويل . أما تعاطف السلطان ابي يعقوب والمقربين اليه مع الفلسفة فيدل على تراجع قيادة الحركة الموحدية عن التزمت الديني لمؤسسيها ، الذين ذموا الفلسفة ونهوا عن الاشتغال بها باعتبارها من ألوان الفكر الحر . ومن جهة أخرى ، كان المذهب الظاهري الاجتماعي-الحقوقي ، بما هو عليه من البساطة ، أداة ملائمة لتسيير عامة الشعب . ولكنه لم يكن للسلاطين الجدد أن يتجاهلوا أمزجة عامة المشاركين في الحركة الموحدية ، والذين كانوا يشكلون عماد الدولة . ولذا كان بلاط السلاطين يفرض السرية على الاشتغال بالفلسفة وغيرها من الأمور ، التي تحرمها العقيدة الموحدية الاصيلية . وهذا ما يفسر لنا وجل ابن رشد ، الذي لم يكن على دراية بخفايا حياة البلاط ، مما وجهه اليه السلطان أبو يعقوب من استئله عن الفلسفة .

نعم ، كان السلاطين يرعون الفلاسفة ، ولكنهم كانوا يلاحقونهم في الوقت ذاته . وكان ذلك تهديئة للجمهور ، الذي كان رجال الدين والفقهاء المتزمتون يؤلبونه باستمرار ضد الفكر الحر ورجاله (انظر : ١٢٢ ، ص ٣٢ - ٣٣) .

ولنعد الآن الى ابن رشد . فقد ذكرنا اعلاه أنه عيّن عام ١١٧١ ، فى ايام السلطان أبى يعقوب ، قاضى قضاة قرطبة . ولم يكن له ، فى منصبه هذا ، أن يطبق الا المذهب الظاهرى ، وفى الصيغة التى أسبغها عليه الموحدون . وتنعكس التوجهات الظاهرية فى قوله فى كتاب «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» : «فيجب على من أراد أن يرفع البدعة عن الشريعة أن يعمد الى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة فى شيء مما كلفنا اعتقاده » ويجتهد فى نظره الى ظاهرها ما أمكنه» (٤١ ، ص ٣٥) . وهو يذهب أيضا ، فى كتاب «مناهج الأدلة فى عقائد الملة» الذى وضعه ابن رشد فى نفس الفترة التى كتب فيها «فصل المقال . . .» (١١٧٩-١١٨٠) ، الى أنه لا يجوز أن يصرح للجمهور بشيء من تأويلات الشرع ، وانما عليهم الالتزام بظاهره (انظر : ٣٩ ، ص ١٣٣ ، ١٨٢ ، ١٨٣) . وهو يورد الحديث المنسوب الى النبى - «ستفترق أمتى على اثنتين وسبعين فرقة ، كلها فى النار الا واحدة» ، فيعلق عليه بقوله : «يعنى بالواحدة التى سلكت ظاهر الشرع» (٣٧ ، ص ١٨٢) .

ان الجو الاجتماعى-السياسى الذى عاش فيه ابن رشد ، وتوجهه الفكرى ، قد هيئا للنهوض لحل مشكلة العلاقة بين المعرفة الحقّة ذات البعد الاجتماعى ، والتى هى بمتناول قلة من الناس فقط ، وبين ما يقوم على اساس هذه المعرفة من توجيهات عملية فى السلوك الاجتماعى ، تكون عامة للجميع .

تنظيم حياة الجماعة (١- «الخاصة» و «العامة»)

جرت الثقافة العربية-الاسلامية ، ومنذ القرن الثامن ، على تقسيم المجتمع الى «عامة» («جمهور») و«خاصة» . ولكن الأخذ بهذا التقسيم لم يكن يعنى بالضرورة ازدياء العامة . وكان ابن طفيل ، مثلا ، يرى ان من يؤلف العامة أساسا ليس الفئات

الاجتماعية الدنيا ، وانما اولئك الاشخاص ، الطماعون في الثروات والمناصب الرفيعة . وفي اسفل الهرم الاجتماعى يضع ابن باجه الاغنياء ، الذين همهم جمع المقتنيات ، التى تجلب الجـاد لصاحبها . ويقول ابن رشد نفسه عن الرسول بأنه «نشأ فى أمة عامية» (٣٧ ، ص ٢١٩) .

وعلى هذا الطريق بالذات ، طريق التمييز بين «العامية» و«الخاصة» ، سار ابن رشد فى رسمه لمشروع بناء مجتمع مثالى . وهو يشير الى هاتين المجموعتين فى كتابه «تهافت التهافت» (انظر : ٤٠ ، ص ٥٨٨) . أما رسالته «مناهج الادلة» فتستند كلية الى هذه القسمة : يتوزع الناس هنا الى «من سعادته فى علوم اليقين» والى «من سعادته ونجاته باتباع الظاهر» (انظر : ٣٧ ، ص ٢٠٧) . والمرتبة الاولى هى مرتبة الخاصة المتنورة ، أو العلماء ، أما الثانية فمرتبة الجمهور ، عامة الشعب .

ان «الجمهور» يقتصرون على المعرفة «المبنية على الحس» ، أما «العلماء» «فيزيدون على ما يدرك من هذه الاشياء بالحس ما يدرك بالبرهان» (٣٧ ، ص ١٥٣) . ويرى الجمهور أن الموجود هو المحسوس ، الجسمى ، فلا وجود لغير الجسم عندهم (انظر : ٣٧ ، ص ١٧٥) . والمعرفة ، التى للجمهور ، معرفة سطحية ، غير عميقة . وهم ينظرون الى الموجود نظرتهم الى المصنوعات ، التى ليس عندهم علم بصنعتها ، فلا يعرفون من أمرها الا أنها مصنوعات فقط (انظر : ٣٧ ، ص ١٥٤) . ويتميز الجمهور عن العلماء بقلّة المعارف . فالعالم ، اذ يتحدث عن اعضاء الانسان والحيوان ، يعدّ لها آلاف المنافع ، أما العامى فيكتفى بالتنويه بكونها نافعة (انظر نفس المرجع) . ويقصد ابن رشد بالجمهور «كل من لم يمن بالصنائع البرهانية» (٣٧ ، ص ١٦٧) . فالجمهور يتألف من «الخطبيين» ، الذين يكتفون بالأقوال الخطابية . ويكاد التخيل يلعب الدور الحاسم فى نشاط العامة ذهنى . فالتخيل ، كما يؤكد ابن رشد ، لا

ينفصل عن العامة . فليس للجمهور أن يعقلوا إلا ما يمكنهم تخيله ، أى ما هو جسمى .

وبالاتفاق مع هذه الاوصاف تأتى طرق التوجه الى الجمهور وتعليمهم (انظر : ٣٧ ، ص ١٩٣) . ويورد ابن رشد بهذا الصدد قول الرسول : «انا معشر الانبياء امرنا أن ننزل الناس منازلهم ، وأن نخطبهم على قدر عقولهم» (٣٧ ، ص ١٩١) . وبهذا الصدد تتمتع الامثلة ، التى يسوقها ابن رشد ، بدلالة بالغة . فهو يشير ، فى «تهافت التهافت» ، الى أن العلماء يتحدثون فيما بينهم عن «العقل الفعال» أما العامة فيتحدثون عن «الملك» (انظر : ٤٠ ، ص ٥١٦) .

بعبارة أخرى : ان التوجه الى الجمهور وارشادهم الى السبيل القويم يجب أن يتم عبر التمثيلات الحسية للمفاهيم الفلسفية . ويسوق ابن رشد على ذلك مثال تعريف الجمهور بالمعاد . فعال المعاد ، عند العلماء ، هى «مزيد علم» ، نتيجة الاتصال بالعقل الفعال (انظر : ٣٧ ، ص ١٩٠) . «ولكن متى صرّح لهم به ، اعنى للجمهور ، انبطلت عندهم الشريعة أو كفّروا المصرح لهم بها» (نفس المرجع) . ولذا فان المعاد الروحى يجب أن يصوّر للجمهور فى هيئة حسية . فيقال لهم ، مثلا ، انه رؤية الله ، الذى هو نور (نفس المرجع) .

ان الامثلة المختلفة ، التى يوردها ابن رشد على الاختلاف فى التوجه الى العامة والخاصة ، تبين بحد ذاتها أن المقصود هو الاختلاف بين الشريعة والفلسفة .

وبالفعل ، «فالفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة ، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة» (٤٠ ، ص ٥٨٢) . وعليه ، فان لكل من الفلسفة والشريعة جمهورها الخاص ، الذى تتوجه اليه . فالأولى لا تتوجه الى الأشخاص ، الذين لهم القدرة على استيعاب موضوعاتها ، أما الثانية فتتوجه الى العامة ، الى جمهور الناس .

تنظيم حياة الجماعة (٢ - الثاموس الموحد)

يصنف ابن رشد الناس تبعاً لقدراتهم الذهنية ، تبعاً لنوعية الحجج والأقوال التي يستعملونها ، فيبرز ثلاثة أصناف منهم . ففضلاً عن «الخطابين» الذين يكتفون بظاهر الشرع الإلهي ، و«البرهانيين» الذين يمتلكون المعرفة الحقة الفلسفية ، هناك «الجدليون» (بالمعنى الأرسطي للأقوال الجدلية، أي التي تنطلق من مقدمات ظنية) ، الذين يطابق بينهم وبين المتكلمين ، من المعتزلة والاشاعرة .

ويذهب فيلسوف قرطبة إلى أن ظهور الجدليين-المتكلمين قد جاء وبالأعلى الأمة الإسلامية ، إذ أنهم يشغلون مرتبة متوسطة بين العامة والبرهانيين ، فيسعون لتأويل الشرع الإلهي محاكاة للفلاسفة . ثم يقدمون تأويلهم هذا للجمهور . «فمن قبل التأويلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع نشأت فرق الإسلام . حتى كفر بعضهم بعضاً وبدع بعضهم بعضاً ، وبخاصة الفاسدة منها . فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة ، وصرحوا بتأويلهم للجمهور . وكذلك فعلت الأشعرية ، وإن كانوا أقل تأويلاً ، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شتات وتباغض وحروب ، ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس كل التفريق . وزالوا إلى هذا كله أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص ، لكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان» (٤١ ، ص ٣٣) .

كان بالإمكان مسامحة المتكلمين لو أنهم احتفظوا لأنفسهم بتأويلاتهم ، القائمة على المقدمات الظنية . ولكن هؤلاء أثاروا الفتن ، حين أذاعوا تأويلاتهم في أوساط الجمهور . ويوجه ابن رشد اتهامه هذا إلى الغزالي ، فيعبر بذلك عن وجه جديد من أوجه الاختلاف معه . فإذا كانت الفرق المذكورة قد أثارت العديد من المشاكل في صفوف الأمة ، فإن الغزالي جاء «قطم» الوادي على القرى» ، على حد تعبير فيلسوف قرطبة . فقد أتى

فى «تهافت التهافت» بحجج مشككة وشبه محيرة ، «أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة» (٣٧ ، ص ١٨٢) . ويشبه ابن رشد « الضليع فى الطب ، نشوء النزاعات العقائدية فى الأمة الاسلامية بساءة استخدام الدواء النافع من قبل من لا يتقن صناعة الطب . (وهنا يخطر على البال وصف ابن باجه للسياسة «طب المعاشرات») . فيذهب فيلسوفنا الى أن مثل من تأول الشرع ، ثم زعم أن تأويله هو التأويل الصحيح الوحيد ، ثم صرح به لجمهور الناس ، كمثل رجل ، وقع بيده دواء ، كان قد ركبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو أكثرهم . ولكن هذا الدواء لم يلائمه لرداءة مزاج كان به وليس معرض الا لقلبة من الناس ، فزعم أن بعض تلك الأدوية ، التى ذكرها الطبيب الأول فى ذلك الدواء المركب ، لم يرد به ذلك الدواء الذى جرت العادة فى اللسان أن يدلّ بذلك الاسم عليه ، وانما أريد به دواء آخر ، مما يمكن أن يدلّ عليه باستعارة بعيدة . فأزال ذلك الدواء الأول من المركب العام ، وجعل بدله الدواء الذى ظن أنه الذى قصده الطبيب . وقال للناس : هذا هو الذى قصده الطبيب الأول . فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذى تأوله عليه هذا المتأول . ففسدت به أمزجة كثير من الناس . فجاء بعده آخرون ، شعروا بفساد أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركب ، فراموا اصلاحه ، بأن أبدلوا بعض ادويته بدواء آخر غير الدواء الأول . فعرض من ذلك للناس نوع من المرضى غير النوع الأول . فجاء متأول ثالث ، وهكذا . . . حتى فسدت المنفعة المقصودة بهذا الدواء المركب فى حق أكثر الناس . «وهذه هى حال الفرق الحادثة فى هذه الطريقة مع الشريعة ، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت فى الشرع تأويلا غير التأويل الذى تأولته الفرقة الأخرى ، وزعمت أنه الذى قصده صاحب الشرع ، حتى تمزق الشرع كل ممزق ، وبعد جدا عن موضعه الأول . . . وانت اذا تأملت ما فى هذه الشريعة ، فى هذا الوقت ، من

الفساد العارض فيها من قبل التأويل ، تبين أن هذا المثال صحيح» (٣٧ ، ص ١٨١-١٨٢) .

وعليه ، فإن ابن رشد يرى أن الأمة قد تمزقت بسبب التأويلات الذاتية للشرع الالهي ، ومن ثم التصريح بهذه التأويلات لعامة الناس .

ويخلص فيلسوفنا وفقهنا من هذه المحاكمات الى استنتاجات جذرية . فالتوجه الاساسي لمؤلفاته ، مثل «مناهج الأدلة» و«فصل المقال» ، هو معارضة المتكلمين . فعلماء الكلام ، في رايه ، هم علة الانقسامات الحادثة في الجماعة الاسلامية . فيأخذ فيلسوفنا عليهم أنهم يتطلعون الى التأويل العلمي ، الفلسفي ، للشرع ، وأنهم من ثم يقدمون لعامة الناس هذا التأويل ، غير المفهوم لهم ، مما يتسبب في إثارة عدااء الجمهور للحكمة الفلسفية وأصحابها . بعبارة اخرى : ان المتكلمين يتحملون أيضا مسؤولية إثارة الشقاق بين «الخاصة» و«العامة» ، علما بأن المطلوب هو أن يسير الطرفان كلاهما (الثاني بقيادة الأول) على طريق تحصيل «السعادة المشتركة للجميع» . وقد ذكرنا أعلاه أن ابن رشد يقسم الناس ، في بعض مؤلفاته ، الى ثلاث فئات اجتماعية («خطابين» و«جدليين» و«برهانيين») . وهو يعود ، في معرض الحديث عن التنظيم الاجتماعي الأمثل في «جوامع سياسة افلاطون» ، تصنيفه هذا للناس طبقا للمحاكمات التي يستعملونها . ولكنه لا يذكر هنا الا «فئتين» - «الخطابين» و«البرهانيين» . فليس لعلماء الكلام من «الجدليين» مكان في المجتمع المثالي ، في «المدينة الفاضلة» (انظر : ١٢٢ ، ص ٦٢) . وعندما يتحدث ابن رشد عن فساد الدواء النافع الأول ، الصالح «لحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر» ، فانه يسير بالقارئ نحو فكرة ضرورة العودة الى ذلك الدواء الأصلي ، الى اللحظة التي لم يكن قد «فسد» فيها بعد . واذا التفطنا الى التاريخ الملموس للجماعة الاسلامية فان هذا انما يعنى العودة الى تشريعات المرحلة الأولى من مسيرة المجتمع الاسلامي .

وعندئذ يكون ابن رشد يعبر هنا عما تتسم به الحركات التحررية القروسطية من نزعة ، وصفها انجلوس ، كما نذكر ، بأنها «عودة صورية» ، موهومة الى القديس ، الى البسيط» . فالدعوة للرجوع الى حياة المساواة النسبية ، التي عاشتها الجماعة الاسلامية ايام النبي . كانت ، على الدوام ، تعبيرا عن النقمة على التفاوت والاضطهاد الاجتماعى السائدين فى الدول الاسلامية القروسطية . ولكن ابن رشد ، الذى كان من اكثر رجال عصره ثقافة ، لا يكرر حرفيا الافكار التى طرحها ابن تومرت . مثلا . فهو يرسى الاسس الفلسفية والحقوقية لبناء نظام . ليس من شأنه أن يجلب المساواة ، فقد سبق للفلاسفة العرب المسلمين أن تخلوا عن هذه الفكرة الوهمية منذ امد بعيد ، وانما يؤدى - كما يعتقد - الى ضمان الانسجام والوئام بين مختلف الفئات الاجتماعية .

ثم ان استبعاد كافة «الشوائب» التأويلية ، التى خالطت الشرع الالهى ، يعنى العودة به الى صفاته الاصيل . ولكن من المتعذر القيام بذلك الا فى حال العمل بظاهر الشرع . ومقصود الشرع نفسه هو تعلم العلم الحق والعمل الحق (انظر ا ٤١) . ص ١٩١) . وسوف نعود أدناه الى «العلم الحق» . أما بخصوص «العمل الحق» فهو «امتثال الافعال التى تفيد السعادة ، وتجنب الافعال التى تفيد الشقاء» . . . وهذه تنقسم قسمين ، احدهما : أفعال ظاهرة بدنية ، والعلم بهذه هو الذى يسمى الفقه . والقسم الثانى : افعال نفسانية ، مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الاخلاق التى دعا اليها الشرع او نهى عنها (نفس المرجع) . بعبارة اخرى : ان الشرع يمثل ، فى جانبه العملى ، جملة من معايير السلوك الاجتماعى ، التى يسميها فيلسوفنا «الفضائل العملية» . وتنظم هذه المعايير تصرفات الانسان وافعاله . وجدير بالذكر أن المذهب الفقهي الظاهري لا يتطرق الى حياة الانسان الروحية فى ميدانها الذى لا ينظمه الشرع . ومن شأن هذا ان يتيح لكل انسان حق النظر الحر فى العالم . وكان هذا الاستنتاج ، فى ظروف ذلك العصر ، تقدما الى حد كبير .

وقد ذكرنا أعلاه أن الفلسفة والشريعة تختلفان من حيث الفئة التي تتوجه كل منهما إليها . فالأولى لا تتوجه إلا إلى بعض الناس ، والثانية تتوجه إلى عامتهم . ولكن هذا لا يعنى أبدا أن بوسع كل منهما أن تحيا وفقا لناموس خاص بها ، فتتهدى النخبة المثقفة بالفلسفة ، ويسير الجمهور على الشريعة . فالشريعة يجب أن تكون ناموسا لحياة «الخاصة» أيضا . «فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء ، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور . ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده ، وتحصل سعادته ، بمشاركة الصنف العام ، كان التعليم العام ضروريا في وجود الصنف الخاص . وفي حياته» (٤٠ = ص ٥٨٢) . وعلى الطفل ، الذى من المقدر له أن يغدو فيلسوفا ، أن يتلقن هذا التعليم منذ الصغر مع غيره من الاطفال ، وأن يسير على مبادئ الشرع فيما بعد . فان ابتعد عنها حقت عليه العقوبة التى تطبق على الكافر . والفيلسوف البالغ يختار أفضل الشرائع الموجودة فى زمانه . وان كانت كلها حقا عنده . وأن يعتقد أن الأفضل «بنسخ» بما هو أفضل منه . ولذا اسلم الحكماء الذين كانوا بالاسكندرية ، لما وصلتهم شريعة الاسلام ، وتنصّر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم ، لما وصلتهم شريعة المسيح (انظر : ٤٠ ، ص ٥٨٣) .

ويقوم الناموس ، الذى يقترحه ابن رشد ، فى ضرورة التزام الجميع ، وبلا استثناء (حتى الحكام ، الذين ينتمون عادة إلى «الخاصة» ، بالافعال والتصرفات التى ترسمها الشريعة .

تنظيم حياة الجماعة

(٣ - النبى فيلسوف والفيلسوف وريث النبى)

يلعب الانبياء دورا عظيما فى تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية . فالنبى مشرّع . يضع الشريعة للمجتمع . وعلى هذا النحو بالذات . أى من خلال الصلة بالشرع . يعرف ابن رشد النبى . فهو يذهب فى «مناهج الأدلة» إلى «أن فعل

الانبياء ، عليهم السلام ، هو وضع الشرائع بوحي من الله ، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي» (٣٧ ، ص ٢١٥) . وفي «تهافت التهافت» ينيط ابن رشد بالنبي «وضع الشرائع الموافقة للحق» (٤٠ ، ص ٥١٦) .

وتقوم مهمة الانبياء في «أن ينهوا الى الناس امورا من العلم والأفعال الجميلة ، بها تتم سعادتهم ، وينهوه عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة» (٣٧ ، ص ٢١٥) . والانبياء هم الذين يرسمون الافعال التي تجلب «سعادة جميع الخلق» (٤٠ ، ص ٥١٦) . ولذا يصف ابن رشد الشرائع بأنها «هي الصنائع الضرورية المدنية» (٤٠ ، ص ٥٨١) .

وينتظر فيلسوف قرطبة الى قضية اثبات النبوات وما قد يحوم حولها من شكوك . وهو يرى أن هذه الشكوك سرعان ما تزول اذا أخذنا بالاعتبار أن وجود الانبياء نقل الينا بالتواتر ، «كما نقل الينا وجود الحكمة والحكام» (٣٧ ، ص ٢١٥ ، ٢١٧) . بعبارة أخرى : نحن نعرف من المصادر التاريخية عن وجود افلاطون ، ونصدق بصحة مثل هذه الاخبار ، فعلينا أن نصدق أيضا الاخبار عن موسى وعيسى .

كان المتكلمون يرون أن المعجزات هي الدليل على صحة النبوات . ويعترض ابن رشد على هذا الرأي ، فيقول ان القبول بهذا الدليل يتطلب التسليم أولا بوجود المعجزات كأمور خارقة للطبيعة (انظر : ٣٦ ، ص ٢٠٩) . ولكن المعجزات «عند فيلسوفنا » ليست الا أشياء ممكنة بحد ذاتها ، لا يمكن للبعض أن يفعلها ، في حين يفعلها آخرون .

ويبرز ابن رشد جانبا آخر من المشكلة . فلنتصور « كما يقول » الحالة التالية . أمامنا شخصان « يدعيان الطب . فأحدهما يدل على صحة دعواه بأنه مستعد للإتيان بمعجزة - «السير على الماء» . والآخر يدل على ذلك ببراء المرضي . فمن الطبيعي أن نصدق بوجود الطب للشخص الذي أبرأ المرضي . ولكن اذا تبين أن الشخص الذي يسير على الماء قادر أيضا على ابراء المرضي فاننا نصدق بكونه طبيبا » دون أن نهمل دليله في سيره

على الماء (انظر : ٣٧ = ص ٢٢١) . وإذا كنا نتخذ المعجزة دليلا ، فانها يجب أن تمت بصلة مباشرة الى النبوة . فاما معجزة النبي محمد ، التي من هذا النوع ، فهي كونه قد جاء بشريعة كاملة ، مع أنه «كان أميا» نشأ في أمة عامية بدوية ، لم يمارسوا العلوم ، ولا نسب اليهم علم ، ولا تداولوا الفحص في الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم التي كملت الحكمة فيهم في الاحقاب الطويلة» (٣٧ ، ص ٢١٩) . فان وضع النواميس ، التي تؤمن السعادة للناس ، هي خير دليل على النبوة .

ولم يكن من قبيل الصدفة أن يضع ابن رشد «النبي» و«الفيلسوف» («الحكيم») جنبا الى جنب . حتى ويستعمل احيانا عبارات . مثل «الحكمة الشرعية النبوية» (انظر : ٣٧ ، ص ١٩١) . وهو يمهّد التربة للتقريب بين مفهومى «الرسالة النبوية» و«الحكمة الفلسفية» .

ويلتفت ابن رشد الى واحدة من ديانات الشرق الاوسط التوحيدية ، الى اليهودية ، التي تقدمت تاريخيا سواء على المسيحية أو على الاسلام ، ليقول : «ولا يشك أحد أنه كان في بنى اسرائيل حكماء كثيرون ، وذلك ظاهر من الكتب التي تلى عند بنى اسرائيل المنسوبة الى سليمان عليه السلام . ولم تزل الحكمة أمرا موجودا في أهل الوحي . وهم الانبياء عليهم السلام» (٤٠ ، ص ٥٨٣) . وعليه ، فان الانبياء المشرعين حكماء . ولذا فان مصدر الشرع يتمثل في التنزيل الالهى والعقل البشرى . وبهذا المعنى يتحدث ابن رشد عن «الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل» ، ويؤكد أن «كل شريعة كانت بالوحي ، فالعقل يخالطها» (٤٠ ، ص ٥٨٤) . ويتطرق ابن رشد عرضا الى امكانية ظهور شريعة قائمة على العقل وحده (نفس المرجع) . ويلخص ابن رشد نظريته عن النبي - الفيلسوف بقوله : «كل نبي حكيم ، وليس كل حكيم نبيا» (٤٠ ، ص ٥٨٣) . وذلك أن كل شريعة انما تجمع بين الوحي والعقل . وخلافا للحكيم الذى ليس لديه الا العقل ، يمكن للنبي أن يقوم ب«تعليمين» ، أن

يرشد الفلاسفة-العلماء وعامة الشعب . ومن السهل أن نتبين هنا ملامح المثال الافلاطوني للرئيس-الفيلسوف .
ان محاكمات ابن رشد الواردة أعلاه قد تبدو من زاوية الفقيه المسلم مجرد طروحات نظرية ، محض اكااديمية . فالمسلمون يرون أن محمدا خاتم الانبياء . وظهرت في اوساط المسلمين حلول مختلفة لمشكلة السلطة الدينية-السياسية بعد وفاة النبي . فبعضهم يجعل الحكام «خلفاء» للنبي . ويذهب آخرون الى ان «علماء الدين» هم وحدهم المؤهلون لاعطاء تفسير للنصوص المقدسة . يكون ملزما للجميع . ويستند هؤلاء في ذلك الى حديث منسوب الى الرسول : «العلماء ورثة الانبياء» . وبين المتنطعين للعب دور هؤلاء الورثة كان خصوم ابن رشد من المتكلمين . ولكن فيلسوفنا يتناول الحديث ، فيقول أن الفلاسفة ، الحكماء ، «هم العلماء الذين قيل فيهم : انهم «ورثة الانبياء» (٤٠ ص ٥٨٣-٥٨٤) .

بعبارة اخرى : اذا لم يكن في الجماعة الاسلامية نبي-حكيم فان أمورها يجب أن توكل الى الحكماء-الفلاسفة ، الذين يقودونها ويسيرونها مختلف فئاتها . استنادا الى الشريعة التي خلفها النبي ، واعتمادا على خبرة من قبله من الانبياء-الحكماء . تلك هي الخلاصة العملية ، النابعة من محاكمات ابن رشد .

تنظيم حياة الجماعة (٤ - الاعتقاد بخلود النفس)

اذا كانت الفلسفة والشريعة تتوخيان غاية واحدة ، هي سعادة الناس ، واذا كانت الشرائع نفسها - فضلا عن ذلك - تتضمن عناصر من الحكمة الفلسفية ، فانه يلزم من ذلك أن الاشتغال بالفلسفة واجب على المؤهلين لها . تلك هي اجابة ابن رشد على السؤال « الذي يكرس له القسم الاول من مؤلفه «فصل المقال» . وهو يصوغ المسألة على النحو التالي : «هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ، أم محظور أم مأمور به » اما على

جهة الندب ، واما على جهة الوجوب» (٤١ ، ص ٩) . ويختار فيسلفونا أكثر الاجوبة تطرفا وجزما ، ويأخذ في البرهان عليه : ان الاشتغال بالفلسفة أمر واجب ، أى مفروض على كل مسلم قادر (انظر : ٤١ ، ص ١٣) .

يذهب ابن رشد الى أن الاشخاص ، الذين بوسعهم التعامل مع اقوال الفلاسفة البرهانية ، والذين هم وحدهم الملزمون بالاشتغال بالفلسفة ، هم الذين يسمح لهم بتأويل القرآن والسنة . «فنحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى» (٤١ ، ص ١٧٨) . ولكن هذا ليس حق الحكماء الفلاسفة ، فقط ، بل وواجب عليهم أيضا . فهم «ورثة» النبى فى الامور الدينية-السياسية ، ولكنه ليس لهم الاعتماد الا على العقل وحده ، فليس بوسعهم تلقى الوحي ، اذ انقطع الوعى بعد النبى .

ولكن ابن رشد يشترط على الفلاسفة الا يصرحوا بتأويلاتهم للجمهور . «فمتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها ، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة ، أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح الى الكفر» (٤١ ، ص ٣٠) . فيجب على الفلاسفة ألا يحذوا حذو المتكلمين ، فلا يزرعوا الشكوك فى النفوس ، ولا يثيروا الفتن فى اوساط الجمهور .

غير أن ابن رشد لا يرى - كما يظن بعض الباحثين - أن الفلاسفة يجب ان يشتغلوا بالحكمة فى اطار مجالسهم الضيقة ، وفيها فقط ، أما «الخطابيون» أى الجمهور ، فيتركونهم وشأنهم مطمئنين ، فلا «يثقلون» عليهم بالتعرف على حقائق الكون والمجتمع . فلو كان الأمر كذلك لما كان للفلاسفة ، الذين يتطلعون لأن يكونوا «ورثة» النبى ، أى رؤساء الجماعة الاسلامية ، أن يفعلوا شيئا على طريق تغيير الوضع فى المجتمع نحو الأفضل . فان استنتاجا كهذا لا ينسجم مع فكرة فيلسوفنا عن «السعادة المشتركة للجميع» .

وثمة مهمة اخرى للفلاسفة ، تقوم في العمل للاقتراب بالجمهور قدر الامكان من المعرفة الحقّة للعالم ، مستخدمين في ذلك التمثيلات الحسية المفهومة . ويجب على هذه التمثيلات أن تكون حقّة ، أي أن تعبر عن المضمون الفعلي ، العلمي ، للمفاهيم والافكار الفلسفية .

وعليه ، فيمكن تلخيص مراحل تنظيم عملية تعليم ونشر المعارف عن العالم ، وعن المجتمع كجزء منه ، كما يلي . نقطة الانطلاق : البحث العلمي-الفلسفي للعالم بحثا حرا ، لا تحدّ منه القيود الايديولوجية . المرحلة الثانية : التأويل الفلسفي للنصوص الشرعية التي تتعارض مع نتائج المعرفة الفلسفية للعالم . وأخيرا تأتي المرحلة الثالثة : ايصال المعارف العلمية-الفلسفية ، والشرع الالهي المؤول بالروح العلمية-الفلسفية ، الى الجمهور في صورة تمثيلات حسية حقّة .

ورسم ابن رشد الملامح العريضة لمشروع واسع لتحويل المجتمع عبر التنوير . وكان هذا المشروع من الضخامة من حيث الافاق والاهداف ، بحيث أن الكثير من تفصيلاته بقي مغمورا في الظل ، ناهيك عن أن المعالجة العملية له كانت تتطلب من القوى ، ما لم يكن حتى لدى مفكر عبقرى ، كابن رشد .

ومع ذلك صاغ فيلسوف قرطبة بعض التوجهات الملموسة فيما يخص تحقيق ذلك المشروع . وسوف نتوقف هنا عند مسألة معاد النفس ، لأنها ، كما يقول ابن رشد ، «الاحتّ على الأعمال الفاضلة» (٤٠ ، ص ٥٨٥) . ولكن سيكون من الخطأ فهم محاكمات ابن رشد كما يلي : اذا كان الانسان يؤمن بالمعاد فان هذا يرغمه على القيام بالافعال الفاضلة ، أملا في نعيم الآخرة وخوفا من عقابها . فعلى هذا النحو ، كما يقول ابن رشد ، يتصور المسألة المتكلمون «الذين ينتقد رأيهم ابن رشد في شروحه على «سياسة» افلاطون .

فهو يشير الى أن من التمثيلات الباطلة ، التي يستخدمها المتكلمون ، هو تصويرهم للسعادة في الحياة الآخورية في هيئة مكافأة حسية ، جسمانية ، على اتيان الفضائل وتحاشي

الرزائل وتحاشى الرذائل . وبالاتفاق مع ذلك يصورون تعذيب النفس على أنه عقاب الابتعاد عن الاعمال الخيرة والقيام بالتصرفات القبيحة .

ولكن ليس من شأن هذه التمثيلات « كما يرى ابن رشد ، أن تربى فى أنفس الناس الا » « الفضائل » ، التى هى اقرب الى النقائص « بحيث يغرق العالم فى الرياء الشامل . فيبدو الانسان المتواضع والمتعفف وكأنه يتصرف كذلك طمعا فى اطلاق العنان لشهواته فى «العالم الآخر» . كذلك هو حال الشجاع أو العادل أو الآخرين « الذين يقومون بالاعمال الخيرة ليس حبا بالفضيلة ذاتها ، وانما رغبة فى اللذات الأخروية » من جماع وماكل ومشرب . اما بطلان هذه الرؤية فجلى لكل من له امام بالعلوم العقلية (انظر : ٤٢ ، ص ١٢٧) . وغنى عن البيان أن ابن رشد ينتقد هنا ليس فقط مذهب المتكلمين فحسب ، بل والتصور الدينى التقليدى عن الحياة الاخرية كثواب أو عقاب جسدى على تصرفات الانسان فى الحياة الدنيا .

كذلك هو الحال بالنسبة للقول بحشر الأجساد . ففي «تهافت الفلاسفة» يتهم الغزالي الفلاسفة بانكارهم البعث الجسمانى . ويرد ابن رشد على ذلك فى «تهافت التهافت» ، حيث يصرح بأن بعث اجسام الموتى نفسها امر متعذر . اما «رد» النفوس فيكون الى اجسام ، شبيهة بتلك . ويوضح فيلسوفنا فكرته هذه فى «مناهج الأدلة» بقوله : «ليس يلحق عن عودة النفس الى اجسام آخر المحال ، الذى يلحق عن عودة تلك الاجسام بعينها . وذلك أنه يظهر أن مواد الاجسام التى ههنا توجد متعاقبة ومنقلة من جسم الى جسم ، وأعنى أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة فى اوقات مختلفة » وأمثال هذه الاجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل « لأن مادتها واحدة » (٣٧ ، ص ٢٤٥ - ٢٤٦) . وهو يورد هنا مثال تحليل جسد الانسان بعد الموت ، حيث يستحيل الى تراب ، وذلك التراب يستحيل الى نبات ، فيفتنى انسان آخر من ذلك النبات ، فان الجسم الاول يختفى ، وتنخرط مادته فى تكوين اجسام أخرى . فالمعاد « فى فهم ابن رشد له ،

هو عودة النفس الى جسم اخر ، مما يمكن فهمه بمثابة ظهور انسان جديد ، شبيه بالانسان الذى عاش على الأرض . وبذلك يفترق فيلسوف قرطبة عن المذهب التقليدى فى «حشر الاجساد» . كما وينظر ابن رشد فى مسألة «بقاء النفس» بعد الموت ، وهو يذكر ، فى «مناهج الأدلة» ، أن الدليل على بقاء النفس هو أن كل واحد من موجودات العالم لا يوجد عبثا ، وانما له غاية (مطلوب) معينة ، تكون ، بمعنى ما ، ثمرة لوجوده . وإذا صلح هذا على كافة الموجودات فانه يصلح بالأحرى على الانسان ، الذى هو أنبل الكائنات جميعا . ولكن هدف الوجود البشرى يجب ان يكون انسانيا بحثا ، قصرا على الانسان وحده . والصفة ، التى يتميز بها الانسان عما عداه ، هى وجود العقل ، النفس العاقلة («الناطقة») . وعليه ، فان فعل النفس العاقلة هو هدف الانسان ، الذى يجلب تحقيقه السعادة . وهذه السعادة ، التى يسميها ابن رشد بـ«السعادة الاخيرة» ، هى ما يعنيه ببقاء النفس (٣٧) ص (٢٤١-٢٤٢) .

ويعيد ابن رشد النظر فى مدلولات المفردات والمفاهيم التقليدية الشائعة . فهو ينوه بأن «الوحى قد اندر فى الشرائع كلها بأن النفس باقية» وقامت البراهين عند العلماء على ذلك (٣٧ ، ص ٢٤٢) . ولكن الشرائع ، اذ اتفقت فى هذه النقطة ، «اختلفت فى تمثيل الأحوال التى تكون لأنفس السعداء بعد الموت ، ولأنفس الأشقياء» (نفس المرجع) . فبعضها يرى أن هذه الأحوال روحانية ، فى حين يذهب غيرها الى أنها جسمانية . واختلفت أيضا آراء المسلمين فى فهم التمثيل فى أحوال المعاد . ففرقة منهم اعتقدت أن ذلك الوجود هو نفس الوجود الذى ههنا من النعيم واللذة ، وانما يختلف فى أن ذلك دائم ، وهذا منقطع . وفرقة رأت أن الوجود الاخرى روحانى . وأن كان يمثل بصورة محسوسة (جنة النعيم ونار الجحيم) ؛ واليه يميل المتكلمون (انظر ٣٧ ، ص ٢٤٤) . وفرقة ثالثة ، ذهبت الى أن الوجود الاخرى جسمانى .

فأى هذه الآراء هو الصواب ؟ ان جواب ابن رشد على هذا

السؤال مدهش بعض الشيء : «الحق في هذه المسألة أن فرص كل انسان فيها هو ما أدى اليه نظره فيها» (٣٧ = ص ٢٤٦) . فالهم فقط هو التسليم بمبدأ «بقاء النفس» ، لأنه من أصول الشريعة المنزلة (انظر : ٤١ ، ص ١٨٩) .

يذهب بعض دارسي الفلسفة العربية المتعمقين الى أن ابن رشد ينفي خلود النفس الفردية (انظر : ١٢٣ ، ص ١٢٠) . ان فساد الجزء الادنى « الحيوانى ، من النفس أمر بديهي بالنسبة لفيلسوفنا ، فهو يرتبط مباشرة بالنشاط الحيوى للجسم . فالقوى المغذية والحاسة والنزوعية والمتخيلة تنشأ بنشوء الجسم وتزول بزواله . ولاعتبارات قريبة من هذه يكون العقل ، هو الآخر ، فاسدا . فالجزء العاقل من النفس يستند فى نشاطه ، الى الصور التى فى الخيال ، بدوره ، فاسد ، اذ يرتبط بالحواس . ولكن بوسع العقل البشرى أن يشارك فى السرمدية . وذلك عبر استيعاب وتحويل المعقولات ، أو المفاهيم ، التى هى ، من جهة ، عابرة ، نظرا لتعلقها بالفرد ، ولكنها ، من جهة أخرى ، غير عابرة ، وكونها عامة ، مشتركة ، بين جميع الافراد الذين يشملهم جنس «الانسان» . وكونها تعبر عن الحقيقة السرمدية . وقد رأينا أعلاه أن هذا الفهم للسعادة البشرية على أنها الادراك العقلانى « العلمى » للنظام الكونى (ونضيف من عندنا - ولنظام المجتمع « الذى يسترشد فى بنائه بمبادئ النظام الكونى) أمر ، مميز عمليا لكافة الفلاسفة العرب المسلمين .

وتؤكد صحة هذا التأويل لتصورت ابن رشد حول المسألة المعنية فى ضوء ما يحكيه مفكر موسوعى ، هو ابن خلدون ، عن رؤية الفلاسفة للسعادة . فمذهب الفلاسفة هو «ان السعادة فى ادراك الموجودات على ما هى عليه بتلك البراهين (العقلية)» (٥٦ ، ص ٥١٧) . ويتتبع ابن خلدون تقاليد الفلاسفة ، من افلاطون وارسطو الى الفارابى وابن سينا وابن رشد ، لينوه بقولهم «ان من حصل له ادراك العقل الفعّال واتصل به فى حياته (التشديد لى . - المؤلف) فقد حصل حظه من هذه السعادة» (٥٦ ، ص ٥١٨) .

ولذا فان ابن رشد ، كما سبق لمؤرخي الفلسفة ، وبينهم الباحث اللبناني عمر فروخ ، التنويه ، لا يتوقف أبدا عند مشكلة الخلود الفردى (١٦٠ ، ص ٦٧٢) . فلا يعنى فيلسوفنا ، فى الحقيقة ، بمشكلة خلود النفس الفردية ، لا من الوجهة اللاهوتية ولا من الوجهة الفلسفية . سواء فى «مناهج الادلة» و«فصل المقال» . أو فى تلخيصه لكتاب «النفس» لأرسطو أو «مقالته فى اتصال العقل الفعّال بالعقل الهيولانى» . . .

ولكن فى هذه الحالة تنهض مسألة الوظيفة الاجتماعية التنظيمية للتصورات عن «المعاد» ، وهى التصورات التى يجب أن تكون ، لدى العامة ، قريبة ما أمكن من التصورات التى حصلها خيرة علماء ذلك العصر ، أى الفلاسفة . فالقول أن المعاد هو «زيادة العلم» عند الاتصال بالعقل الفعّال قول غير مفهوم للجمهور . ولكنه لا يجوز ، بالمقابل ، حشو رؤوس العامة بالحكايا الخرافية عن النار والجنة .

وهنا يطرح ابن رشد مسألة بالغة التعقيد : إيجاد تمثيلات متخيلة محسوسة للحقائق العلمية-الفلسفية . تكون مقبولة ليس فقط الجمهور ، بل وللنخبة المتنورة أيضا . ويمكن القول ، وبكل اطمئنان ، أنه لو انبرى فيلسوفنا لتقديم حل عملى لهذه المشكلة لبقى الكثير من نقاط مثل هذا المشروع بدون حل . ولكن ابن رشد أفلح فى إيجاد الحل المطلوب فيما يخص مسألة المعاد : ان المعاد هو عبارة عن مشاهدة النور . فهذا التمثيل لا يشير الشبهة لا عند الجمهور ، ولا عند العلماء (٣٧ ص ١٩٠) . فبوسع الجمهور أن يجد فى القرآن والسنن الثابتة وصف الله بأنه نور ، وبأن له حجابا من نور . أما العلماء من الفلاسفة فيعتنون بالنور العقل الفعّال ، رمز الحقيقة . والى هذا ذهب ، كما رأينا أعلاه ، أحد أسلاف ابن رشد الأقربين «اعنى ابن باجه . وعلى هذا الطريق سار ابن رشد نفسه ، وذلك فى تلخيصه لكتاب «النفس» لأرسطو (انظر : ٢٨ ، ص ٧٩) . ونحن نجد « لدى ابن رشد أيضا ، نزعة قوية للتقريب بين «الجمهور» و«العامة» ، لا الى المبادعة بينهما .

وبالاتفاق مع كون النفس البشرية تتألف من جزأين - نظري وعمل ، يرسم الشرع سبيل تحصيل السعادة فى ميدانين - العلم والعمل . أما العلم فيقصد به المعرفة بالاله وبالملائكة وما الى ذلك ، وكذلك معرفة السعادة الحققة وسبيل الوصول اليها (انظر : ٣٧ ، ص ٢١٨ | ٤١ ، ص ١٤) . وفى ضوء هذا يتضح لنا ، على نحو أكثر جلاء ، قول ابن رشد «ان معرفة الله على التمام انما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات» (٣٧ ، ص ٢١٨) . ويعنى هذا ، بمباراة أخرى ، المعرفة بالعالم المحيط بنا . أما فى ميدان العمل فان السعادة تحصل هنا عبر اكتساب الفضائل العملية (انظر : ٣٧ ، ص ٢٤١) .

عودة الى المدينة الفاضلة

العلم السياسى والشرع الالهى

يسلط ابن رشد ، فى جوامع «سياسة» افلاطون ، مضمون العلم السياسى («المدنى») وغاياته . فموضوعه هو الأفعال الارادية الاختيارية . وبذلك يتميز العلم السياسى عن العلم الطبيعى الذى يشتغل بالطبيعة ، وعن علم ما بعد الطبيعة الذى يعنى بمبادئ الوجود . كما ويتميز العلم السياسى عن تلك العلوم من حيث أنها نظرية ، ترمى الى تحصيل المعرفة ، فى حين أن تطبيقاتها العملية ، ان وجدت ، تكون عرضية . أما العلم السياسى فيتوخى غاية عملية ، هى تأمين السعادة للناس ، المتألفين فى جماعة (انظر : ٤٣ ، ص ٨٣-٨٥) ، ويعنى العلم السياسى ، فى جزئه النظرى ، بمبادئ الفضائل ، وبين ، فى جزئه العملى ، هذه الفضائل نفسها ، والارتباط بينها ، وسبيل غرسها فى نفوس الناس .

ويمكن الوقوف على وجه الشبه بين الشرع الالهى ، كما يصفه ابن رشد ، وبين العلم السياسى ، المفهوم على هذا النحو . فكلاهما يتوزع الى ميدانين - نظري وعمل - علما بأن الهدف العملى فيهما يمثل ، آخر المطاف ، فى تحصيل السعادة البشرية .

ويشيع فيلسوفنا بوجهه بعيدا عن اللاهوتيين وتصوراتهم الاجتماعية ، وضمنا في مسألة طبيعة مبادئ الاجتماع البشرى ، التى كانت تتجسد ، على الأغلب ، فى فهم الحسن والقيبح والنافع والضار وما إليها . فكان المتكلمون يرون أن المجتمع يسير على هدى هذه التصورات لأنها نابعة من الإرادة الالهية ، التى رسمتها فى هيئة أوامر ونواهي ، مبسطة فى الكتاب والسنة . وبما أن الإرادة الالهية ، عندهم ، مطلقة الحرية ، كان بالامكان ان تكون هذه الفروض ذات مضمون مغاير ، تتفاير معه تصوراتنا عن الحسن والقيبح فى الحياة الاجتماعية . أما ابن رشد ، ومعه «كثير من أهل قرطبة» على حد قوله ، فينطلقون ، على العكس ، من أن لتلك التصورات أساسها الموضوعى فى طبيعة الانسان ذاتها (انظر : ٤٣ ص ٨٠-٨٢) .

فالانسان ، عند فيلسوفنا ، اكبر معجزات الطبيعة (انظر : ٣٨ ، ص ٩٥) . وهو يشغل موقعا وسطا بين الخلود والفناء . فهو أقرب الموجودات الى مرتبة الاجسام السماوية ، ولكنه ، فى الوقت ذاته ، كائن فان . انه حلقة وسط ، تجمع بين الوجود المحسوس والوجود المعقول (انظر : ٣٥ ، ص ١٦٦) .

ولذا فان تأسيس مبادئ الاجتماع البشرى يتطلب عدم التوقع فى اطار هذا أو ذاك من تأويلات «النصوص المقدسة» ، وانما الالتفات لتقصى للعالم ودراسة الانسان فى هذا العالم . وهنا تتجلى نزعة ، مشتركة بين كافة الفلاسفة العرب المسلمين ، ألا وهى الاعتقاد بالوحدة الجوهرية «البنوية» ، بين الانسان والمدينة والكون .

وقد رأينا أعلاه أن اساليب التعبير عن هذا الاعتقاد والبرهان عليه قد تختلف من فيلسوف الى آخر ، ولكنها واحدة من حيث المبدأ . أما بالنسبة لابن رشد ، فانه ، أولا ، يشبهه ، فى «كتاب ما بعد الطبيعة» ، العالم «بمدينة الاخيار» (٣٥ ص ١٤٧) . وهو يشير ، ثانيا ، الى أن معظم المبادئ «المستخدمة فى «ما بعد الطبيعة» ، مأخوذة من المعرفة بالنفس ، فقد ورد فى الحديث : من عرف نفسه عرف ربه (انظر : ٣٥ ، ص ١٤٠) .

ثم ان ابن رشد ، الذى يقسم العلم السياسى الى نظرى وعلمى ، يذهب الى أن معرفة العالم هى بمثابة تمهيد نظرى للسياسة بالمعنى الخاص للكلمة . وهذا التمهيد ، كما ينوه فيلسوفنا ، يرد فى كتاب أرسطو «الأخلاق النيقوماخية» . ولكن دراسة القسم التمهيدى من جوامع «سياسة» افلاطون تدفع الى الترجيح بأن ابن رشد يعنى سواء المؤلف الارسطى المذكور ، أو مختصره ، المعروف عند العرب بـ«النيقوماخية الصغرى» .

السعادة فى المدينة

يرى ابن رشد أنه ليس بوسع الناس تحصيل السعادة الا بالتعاون . وهذه الفكرة ، كما نعرف ، لم تكن جديدة على الفلسفة العربية-الاسلامية . ولكن ابن رشد يدل عليها بطريقته الخاصة .

ان غاية الانسان التى يوضحها فيلسوفنا فى «مناهج الأدلة» ، تتمثل ، كما يقول فى جوامع «سياسة» افلاطون ، فى السعادة التى تقوم فى الأفعال والتصرفات المميزة للانسان وحده ، أى المرتبطة بنفسه الناطقة ، بعقله . وللعقل وظيفتان ، نظرية وعملية . وبالاتفاق معهما تنقسم تلك الأفعال . ويكون القيام بتلك الافعال ممكنا فى حال توفر الفضائل النظرية .

ولكن ليس لكل انسان أن يتحلى لوحده بكافة الفضائل ، وبتمام كل منها على حدة . ولكى تتوفر كل الفضائل ، التى تضمن تحصيل السعادة البشرية ، يترتب على الناس أن يتعاونوا ، أن ياتلفوا فى جماعة ، فيؤازر الواحد منهم الآخر فى بلوغ الكمال ، حيث يقتضى الانقص منهم بالأكمل ، ويعين الأكمل الانقص على بلوغ كماله الخاص به (انظر : ٤٣ ، ص ٨٣ - ٨٥) .

وبوسع الاجتماع البشرى ، الذى من هذا النوع ، أن يوفر الفضائل كلها معا . وعليه ، فقد قدر للسعادة الا تحصل الا فى وحدة وتعاون الناس المتحليين بمختلف الفضائل والكمالات .

ومن الطبيعي أن اجتماع اناس مختلفين يفترض ارتباطا بعضهم ببعض ، وتقسيم العمل فيما بينهم ، وتفاوتهم فى المراتب . ومثال ذلك « صناعة الفروسية وصناعة الأجمة » التى يؤازر بعضها بعضا . فصناعة الأجمة تمهد لصناعة الفروسية ، وهذه « بدورها » تبين كيف يمكن اصلاح اللجام حتى يبيت أفضل فأفضل . وتعمل الصناعتان كلتاهما من أجل غرض واحد (انظر : ٤٣ ، ص ٦٨) .

ويتوقف ابن رشد عند انواع مختلفة من مراتبية الناس ، الذين يتمتعون بفضائل متفاوتة « وذلك استنادا الى العلاقة بين الصنائع النظرية والعملية ، ولكنه يستدرك هنا فيقول أن هذه المسألة ليست هينة : فبعضهم يرى أن الموسيقى ، مثلا ، صناعة نظرية ، ويعتبرها آخرون صناعة عملية . وينوه فيلسوفنا بأنه كان فى زمانه مفكرون ، يذهبون الى أن الصنائع النظرية تخدم الصنائع العملية ، ولذا فإن الكمالات والفضائل النظرية يجب أن تخدم العملية منها . وكان هناك من يرى أن الصنائع النظرية والعملية من جنس واحد . وثمة فريق « يقول بأن هذه وتلك يجب أن تخدم العلم السياسى (انظر : ٤٣ ، ص ٨٨ ، ٩٩) .

أما ابن رشد نفسه فقد سار على الدرب ، الذى شقه اسلافه . فهو يرى أن الرئاسة هى للفضائل النظرية « العقلية » ، لأن قسمها النظرى يوافق قمة النفس العاقلة . وعليه ، فإن الاجتماع المثالى للناس يجب أن يبنى على غرار النفس البشرية . فكما أن الانسان يعتمد على الجزء العاقل من النفس فى تسيير كافة قواها الدنيا « كذلك الفلاسفة ، المتمتعون بالفضائل والكمالات النظرية ، فانه يجب أن يتولوا تسيير الآخرين . وبالاتفاق مع افلاطون يقسم ابن رشد أفراد المجتمع الى ثلاث فئات : الصنائع والتجار ، الجند والحفظة ؛ الحكماء - الفلاسفة .

وفى ضوء ما ذكرناه حول موقف ابن رشد من الشرائع يفدو مفهومنا لنا تأكيد البالىغ على ضرورة الالتزام (بالنواميس

(والشرائع) ، ففسادها يؤدي الى فساد أحوال الناس (انظر : ٤٣ ، ص ١٤٤) .

وشيئا فشيئا ترتسم ملامح المدينة الفاضلة « او »مدينة الاخيار» كما يسميها فيلسوفنا . فبالاستناد الى آراء افلاطون وارسطو والفارابي وابن باجه يتوقف ابن رشد ، في جوامع «سياسة» افلاطون وفي تلخيص «الخطابة» لارسطو (انظر : ٤٣ ، ص ١٠ - ١٠٧ : ٣٩ ، ص ١٣٦ - ١٤٠) ، عند مختلف الانحرافات عن المثال الأعلى ، عند «المدن الضالة» : «مدينة الكرامة» (أي الديمقراطية) و«مدينة الخسة» (أي الاوليغاركية) و«المدينة الجماعية» (أي الديمقراطية) و«مدينة التغلب» (أي النظام الاستبدادي) . . .

لن نعرض هنا مفصلا للمدن الضالة . وذلك ، أولا ، لأن مذهب ابن رشد فيها بعيد عن أن يكون أكثر آرائه اصالة وتعبيرا عن القسطل الذي اسهم به في اغناء الفكر الاجتماعي-السياسي . ثانيا ، من الصعوبة بمكان تقديم عرض دقيق وموجز لتصنيف ابن رشد حول «المدن الضالة» ، نظرا لاختلاف اسلوبه في العرض ولعدم اتساقه احيانا . ومن هنا نجد الدارسين يختلفون حتى في مسألة عدد انماط تلك المدن (انظر : ١٨٦ ، ص ٢٠١ : ١٦٣ ، ص ١٣٠ : ١٢٢ ، ص ١٣٩ : ١٣٧ ، ص ٩٥ - ٩٦) . ثم ان نقد ابن رشد للنماذج الملموسة من «المدينة الضالة» يسترعى قدرا أكبر من الاهتمام . ويتناول فيلسوفنا تاريخ العرب-المسلمين من زاوية مقولتين ، متطابقتين الى حد كبير : «الشريعة» و«المدينة الفاضلة» . فهو يرى أن الجماعة الاسلامية كانت بمثابة تجسيد للمدينة الفاضلة أيام الرسول وخلفائه الراشدين . وفي ذلك العهد كانت تطبق الشريعة ، المنزلة من الاله على النبي ، الذي بلغها الى الناس . ولكن بعد اغتصاب السلطة من قبل معاوية « أول الخلفاء الأمويين ، صار الحكم الى النوع الذي تغلب عليه روح النجدة ، ثم حكم الاقلية الغنية الجشعة . وصارت حياة الأمة صعبة لا تطاق » وصار الحاكم كالسكران ، العاجز عن تسيير نفسه ولكنه يتنطح لتسيير

الآخرين ، أو كالمريض ، عاجز عن شفاء نفسه ولكنه ينبرى لتطبيب الآخرين (انظر : ٤٣ ، ص ١١٧-١١٨ ، ١٢٢-١٢٤) . وقد شهدت الجماعة الاسلامية فترات ، قامت فيها سلطة ، تهتدى بالشرعية وتقتدى بمبادئ المدينة الفاضلة . ولكن هذه الفترات لم يكن لها أن تدوم طويلا . فالاشخاص ، الذين كانوا على قمة السلطة ، كانوا ينزلون تدريجيا ، شيعة أسلافهم ، الى مستنقع الرذائل المدمرة للدولة ، وخاصة الجور والفساد . وإذا كان المرابطون قد ساروا على هدى الشرعية الحقبة أول عهدهم ، في أيام يوسف بن تاشفين ، فإن دولتهم في ظل حفيده تاشفين قد تحولت الى دولة الملذات . وسرعان ما سقطت هذه الدولة على أيدي الموحدين ، الامناء للشرعية الحقبة ولمثال المدينة الفاضلة (انظر : ٤٣ ، ص ١٢٥) .

فما هو المصير الذي ينتظر دولة الموحدين ؟ يتحدث ابن رشد ، وان بأسلوب غامض ، عن تدهور الاخلاق وتفاقم الجور الذي حل "بعد أربعين سنة" . وإذا أخذنا بالاعتبار أن الموحدين وصلوا الى الحكم في العقد الثالث من القرن الثاني عشر فان الفترة ، التي يشير اليها فيلسوفنا تتطابق مع العقد السابع ، أي بداية حكم السلطان أبي يوسف يعقوب . وإذا صح ذلك ، يكون النقد موجها أيضا للموحدين ، الذين سارت دولتهم في الدرب المعهود ، الذي ينتهي بالتدهور والسقوط . ويرجح افتراضنا هذا ما يشير اليه ابن رشد من تعزيز مظاهر الجور في أيامه (انظر : ٤٣ ، ص ١٠٩) .

ولعل ذلك هو السبب في وقوف ابن رشد ضد تكديس الأموال والثروات من قبل رؤساء المدينة الفاضلة ، وليس الرؤساء وحدهم ، بل وكل أفرادها . فلن يكون في هذه المدينة لا الذهب ولا الفضة ، اللذين يستخدمان لتبادل الثروات وتكديسها . فان كافة أهالي المدينة الفاضلة يحصلون مجانا ، وعلى قدم المساواة ، على كل ما هو ضروري لهم (انظر : ٤٤ ، ص ١٤٦ وما بعدها) .

ويذهب ابن رشد الى أن إقامة الاجتماع البشري المثالي أي

بناء «المدينة الفاضلة» (أو ، على الأصح « العودة إليها) ، تتم عبر تحسين الناس « بحيث يتربون على الفضائل الاجتماعية المطلوبة . ويفترض هذا التحسين التربية الهادفة والتعليم الموجه . ولدى غرس الفضائل في نفوس الجمهور تستخدم ، بصورة أساسية ، الأقوال الشعرية والخطابية ، وكذلك الموسيقى ، التي لا يعنى بها فيلسوفنا الالهام العذبة فقط ، بل و«الاقاويل الحكيمة ذات اللحن» . كما ويمكن التعويل « ففى العمل التربوى ، على التمثيلات الحسية الحقة ، كالاساطير مثلا ، لأنها ضرورية فى بلوغ الجمهور السعادة (انظر : ٤٢ ص ١٢٩) .

بهذه الاساليب يجب التوجه الى من لديه استعداد لتقبل الأقوال البرهانية . أما بالنسبة للجمهور فلا يجوز الاكتفاء بالموسيقى والشعر والخطابة كادوات فى التربية . وقد كان افلاطون ، كما يشير ابن رشد ، ينصح بأن تبدأ التربية بالموسيقى « لأنه فى عصره لم تكن صناعة المنطق قد ظهرت بعد . أما اليوم فينبغى البدء بهذه الصناعة » ثم الانتقال الى علوم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى (كنظرية) والبصريات والحيـل (الميكانيك) ، « بعدها الى مباحث ما بعد الطبيعة .

وهكذا نرى مدى شمولية البرنامج التربوى والتعليمى ، الذى يقترحه ابن رشد . وينصح الفيلسوف باتباع وسائل مختلفة فى التربية ، وذلك « على الأرجح ، تبعاً لقدرات التلاميذ » ولخصوصية الفضائل المعنية (فهل تعليم مباحث ما بعد الطبيعة ضرورى لتنشئة الشجاعة لدى الجند ؟) ، وللهام الملموسة المنتسبة امام المدينة كوحدة متكاملة . أما بالنسبة للأشخاص ، الذين تصعب تربيتهم ، فيجوز ابن رشد استخدام العنف حيالهم « بما يجبرهم على السير وفقا لمبادئ المدينة الفاضلة .

سعادة المرء

كان ابن رشد الفيلسوف العربى الأول والوحيد ، الذى أولى عناية خاصة لمشكلة سعادة المرأة من زاوية التنظيم الأمثل

للحياة الاجتماعية . وكان فيلسوفنا جريئاً في طرحه لمسألة المساواة بين الرجال والنساء ، حيث أكد على أن الرجل والمرأة ينتميان الى نوع واحد من الكائنات ، الى الكائنات العاقلة . وان كانت ثمة فوارق بينهما . ولذا فان الغرض من وجودهما واحد . واذا كان لا شك في تفوق الرجال ففى بعض ميادين النشاط الاجتماعى ، فان النساء قد يفقن الرجال في ميادين اخرى ، كما في صناعة الموسيقى (انظر : ٤٣ ، ص ٥٧-٥٨) . ويورد ابن رشد شهادات على مشاركة الرجال والنساء معاً في الأمور المدنية والحربية ، كما هو الحال لدى البدو من سكان الصحراء الكبرى ، الذين كانت معلومات فيلسوف قرطبة عنهم اكثر دقة منها عن «مدينة النساء» الاسطورية التى يذكرها الادريسي . الجغرافى العربى المشهور . ثم ان الحيوانات ، وبدون اختلاف فى الجنس ، تعمل معاً لتحصيل القوت ولرد الأعداء .

وبما ان الكثير من النساء يتمتعن بقدرات فائقة ، فانه يمكن لهن أن يصرن فى عداد الفلاسفة والحكام وقادة الجيوش . ولكن من النادر الوقوع على شيء من هذا ، ولذا صار من المألوف أن بعض المذاهب تحرم على النساء الاشتغال بالرئاسة ، وبعضها الآخر لا يشجع على ذلك . هذا ناهيك عن أن النساء أنفسهن قد استسلمن للتقاليد ، فلا يتطلعن الى ذلك . ويذهب ابن رشد ، فى نقده لوضع المرأة فى بلاد الاندلس وغيرها من اقطار العالم الاسلامى فى عصره ، الى أن المعيشة الحاضرة لا تدعنا ننظر ما فى النساء من القوى الكامنة ، فكان المرأة لم تخلق الا للولادة وارضاع الاطفال ، ولذا تمر حياتها كما تمر حياة النبات (انظر : ٤٣ ، ص ٥٩) .

ويرى ابن رشد فى وضع المرأة هذا واحداً من اسباب الفقر السائد . فالمرأة ، كونها تقتصر عموماً على الاشغال «النسائية» ، فلا تعمل لكسب رزقها ، تكون عالة على من حولها من الرجال . ولذا تنهض أمام بناء المدينة الفاضلة المهمة التالية : اكتشاف ما لدى النساء من قدرات واستعدادات طبيعية ، تعتبر أنها وقف على الرجال وحدهم ، والعمل لتطويع هذه القدرات « مستخدمين

فى ذلك الموسيقى والرياضة وغيرهما من وسائل الترفيه والتعليم (انظر نفس المرجع) .

وفى مؤلفه الفقهى «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» (الذى لا يزال يستخدم - كما ذكرنا - مرجعا هاما لدى القضاة والفقهاء فى بلدان المغرب) يعرض ابن رشد لآراء مختلف المذاهب الفقهية ، فيأخذ منها ما يساوى بين المرأة والرجل . وفى حال عدم توفر اجتهادات كهذه ، كان يبرهن عليها بنفسه . ومن ذلك ما يذهب اليه من أن العقوبة على قتل المرأة يجب أن تكون نفس عقوبة قتل الرجل ، وأنه يحق للمرأة نفسها أن تعقد الزواج ، وأن حصتها من غنائم الحرب تعادل حصة الرجل ، وأنه يجوز لها الامامة فى الصلاة حتى بين الرجال (انظر : ٣٤ ، ج ١ ، ص ١٤١ = ٣٧٣ ؛ ج ٢ ، ص ٢٨٢-٢٨٦ ، ٢٩٣) .

لقد طور ابن رشد النزعات ، التى تحضر ، بهذه الدرجة أو تلك ، لدى كافة أسلافه من الفلاسفة العرب الفارابى واخوان الصفاء وابن سينا وابن باجه (وتنعكس على نحو خاص لدى ابن طفيل) ، ولكنها جاءت عنده أشد وضوحا وجلاء . فكان فيلسوف قرطبة يسعى لأن يكون أمينا للتقاليد الفلسفية اليونانية . وكانت فكرة «السعادة المشتركة للجميع» تلهمه . وكان يحاول أن يأخذ بالاعتبار سواء الطموحات نحو العدالة والمساواة لدى بسطاء الناس أو المتطلبات الرفيعة لدى النخبة المتنورة . وكان يتطلع الى بناء مجتمع متناسق ، يسيّره العقل . وكان يؤمن بأن بالامكان تحويل عالمنا نحو الاحسن والافضل .

ابن خلدون: الفلسفة الاجتماعية لعصر الأزمة

«وأخبرني القاضي برهان الدين (ابن مفلح الحنبلي) أن
تيمورلنك سأله عنى ، وهل سافرت مع عساكر مصر أو
أقمت بالمدينة (دمشق) ، فأخبره بمقامى بالمدرسة حيث
كنت ، وبتنا تلك الليلة على أهبة الخروج اليه . . .
وبكرت سحرا الى جماعة القضاة عند الباب ، وطلبت
الخروج أو التدلى من السور . . . فأبوا علىّ أولا ، ثم
أصغوا لى ، ودلّوني من السور ، فوجدت بطائته عند
الباب ، ونائبه الذى عيّنه للولاية على دمشق ، واسمه
شاه ملك . . . فحييتهم وحيّوني ، وفدّيت وفدّوني ، وقدم
لى شاه ملك مراكوبا ، وبعث معى من بطالة السلطان من
أوصلنى اليه .

فلما وقفت بالباب خرج الاذن باجلاسى فى خيمة هنالك
تجاور خيمة جلوسه ، ثم زيد فى التعريف باسمى انى
القاضى المالكى المغربى . فاستدعانى ، ودخلت عليه بخيمة
جلوسه متكنا على مرفقه ، وصحاف الطعام تمر بين يديه ،
يشير بها الى عصب المغل جلوسا أمام خيمته ، حلقا حلقا .
فلما دخلت عليه فاتحت بالسلام ، وأوميت ايماءة
الخضوع ، فرفع رأسه . ومدّ يده الى فقبالتها ، وأشار
بالجلوس فجلست حيث انتهيت ، ثم استدعى من بطائته
الفقيه عبد الجبار بن النعمان من فقهاء الحنفية بخوارزم ،
فأقعدده يترجم بيننا . . .

وقلت : أيدك الله ا لى اليوم ثلاثون أو أربعون سنة

أتمنى لقاءك . فقال لى الترجمان عبس الجبار : وما سبب ذلك ؟ فقلت : أمران ، الأول أنك سلطان العالم ، وملك الدنيا ، وما أعتقد أنه ظهر فى الخليقة منذ آدم لهذا العهد ملك مثلك . ولست ممن يقول فى الأمور بالجزاف ، فأننى من أهل العلم ، وأبين ذلك فأقول :

«ان الملك انما يكون بالعصبية ، وعلى كثرتها يكون قدر الملك . واتفق أهل العلم ، من قبل ومن بعد ، أن أكثر أمم البشر فرقتان : العرب والترك . وانتم تعلمون ملك العرب كيف كان لما اجتمعوا فى دينهم على نبيهم ، وأما الترك ففى مزاحمتهم لملوك الفرس ، وانتزاع ملكهم افراسياب خراسان من أيديهم شاهد بنصاب من الملك . ولا يساويهم فى عصبيتهم أحد من ملوك الأرض من كسرى أو قيصر أو الاسكندر أو بختنصر . . .» .

من «التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا» (٥٧) ، ص ٣٦٨-٣٧٢) .

باتجاه استجلاء

«طبيعة الاجتماع البشرى»

رأينا أعلاه أن الفلسفة العربية-الاسلامية كانت تعتمد ، فى تأسيسها للمثال الاجتماعى المنشود ، على المنطلقات الفلسفية العامة ، وخاصة منها الميتافيزيقية ، وما يتصل بها من انشاءات سيكولوجية وغنوصيولوجية (معرفية) . وكان عبد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦) أول مفكر ، أشاح بوجهه بعيدا عن الرؤية الميتافيزيقية للمجتمع ، وراح يؤسس ما سوف يسميه كونت فيما بعد بـ«الفيزياء الاجتماعية» ، أى علم السوسيولوجيا . وبين أهم علامات هذا التحول يأتى التخل عن المشاريع الطوباوية ، الخاصة ببناء «المدينة الفاضلة» ، والالتفات نحو

الدراسة الواقعية لـ«طبيعة الاجتماع البشرى» ، على حد تعبير ابن خلدون .

ولكن سيكون من التسرع ، فى رأينا « القول - كما يفعل بعض الدارسين - بأن ابن خلدون كان يمقت الفلسفة ، وأنه تجاوز فى عدائه لها أبا حامد الغزالي نفسه . فابن خلدون ، كما تلاحظ بحق الباحثة السوفيينية س . باتسييفا ، لم يقف ضد الفلسفة ككل ، وإنما ضد مبحث معين منها ، هو «ما بعد الطبيعة» («الميتافيزيقا») (انظر : ٩٧ ، ص ٢٠٥) . وقد تجلّى ابتعاده عن الانشاءات الميتافيزيقية فى رفضه البحث عن «سبب أول» أظهور المجتمع وتغيره ، ينتمى الى ميدان ما فوق الطبيعة . كما وينعكس توجهه هذا فى تخليه عن البحث عن مبادئ ، خارجة عن المجتمع ، تكون بمثابة الاسس التى يجب أن يقوم عليها الاجتماع البشرى الأمثل . وتتبدى النزعة اللاميتافيزيقية ، أخيرا ، فى تخليه عن البحث عن مثال اجتماعى أعلى كهذا . ان دراسة المحتوى « الذى يضمه ابن خلدون لمفهوم «الطبيعة» المحورى فى مذهبه ، تتيح ايضا الوقوف على تصوره عن مكانة الانسان والمجتمع البشرى فى العالم ، وعن اسباب ووجهة ما يحدث فى الطبيعة والمجتمع من تغيرات .

الحرب والدمار أو أزمة المجتمع

وكان فى طبيعة العوامل « التى كانت وراء التخلي عن المشاريع التقليدية لبناء المدينة المثلى » ما شهده عصر ابن خلدون من أزمة ، عصفت بالمجتمع وأسسها المادية والروحية .

فى اواسط القرن الرابع عشر ، وعلى امتداد عقد كامل من الزمن ، اجتساح وباء الطاعون مناطق حوض البحر الابيض المتوسط كلها . (وكان الطاعون سببا فى وفاة والدى ابن خلدون ، الذى نجا من الموت بأعجوبة) . فيحكى ابن خلدون «عما نزل بالعمران شرقا وغربا فى منتصف هذه المائة الثامنة (الهجرية) من الطاعون الجارف الذى تحيّف الأمم وذهب بأهل

الجيل وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاسنها» (٥٦ ، ص ٣٣) . وكانت هذه المصيبة كافية ، لوحدها ، للنظر الى العالم على نحو آخر ، أكثر حذرا وأشد تخوفا .

ولكن الطاعسون لم يكن الا واحدا من عوامل الانحطاط الاجتماعى ، التى كان ابن خلدون ، وهو أبرز مؤرخى العالم العربى-الاسلامى ، شاهدا عليها . فهو يذكر أن الطاعون «جاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها ، فقلص من ظلالها وقل من حدتها وأوهن من سلطانها » وتداعت الى التلاشى والاضمحلال أموالها ، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر » فخربت الأمصار والمصانع ، ودرست السبل والمعالم ، وخلت الديار والمنازل ، وضعفت الدول والقبائل . . . وكانما نادى لسان الكون فى العالم بالخيول والانقباض» (نفس المرجع) .

وكان ذلك عالما ، يختلف تماما عن العالم الذى عاش فيه أسلاف ابن خلدون . ويحاول مفكرنا ، بهذه المناسبة ، تفسير ظاهرة كون أولئك لم يصلوا الى النظرية ، التى انتهت اليها هو نفسه : «واذا تبدلت الأحوال جملة ، فكان تبدل الخلق من أصله ، وتحول العالم بأسره ، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث ، فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التى تبدلت لأهلها» (نفس المرجع) . وهنا قد يتساءل المرء : ألا يبالغ ابن خلدون فى رسمه لهذه اللوحة القاتمة ؟ لا شك فى أن ابن خلدون كان ذا موهبة أدبية فائقة ، والاديب لا يستغنى عن المبالغات ا هذا صحيح ، ولكن لدينا هنا حالة مغايرة ، وهو الأمر الذى يمكن التحقق منه بالقاء نظرة على العصر الذى عاش فيه مفكرنا ، وعلى الاحداث التى كان شاهدا عليها ومؤرخا لها . (وجدير بالذكر أن «المقدمة» ، التى هى المؤلف الرئيسى لابن خلدون ، تشكل تمهيدا لعمله التاريخى الكبير - «كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر») .

ولنبدا ، على الأقل ، بحصار تيمورلنك لدمشق ومن ثم

تدميره لها . فلم يكن ذلك الاّ واحداً من لقطات المسلسل الطويل لحملة تيمورلنك ، التي تضاهى وباء الطاعون . ففي عام ١٣٩٣ استولت جيوش تيمورلنك ، الذي توشع برداء «حامى الاسلام» ، مدينة بغداد ، وفي الاعوام ١٤٠٠-١٤٠١ سقطت كبريات مدن سورية - حلب وحماه وحمص ودمشق . ودمرت مناطق ما بين النهرين ، التي كانت مزدهرة من قبل ، ونهبست مدن سورية وقتل عشرات الآلاف من ابنائها . ولا يبالغ بعضهم في وصفه لحملة المغول والتتار بأنها «تاليه الحرب» . فقد خلف تيمورلنك وراءه عشرات المدن المحروقة ، واهرامات من الججاجم البشرية . وتلالا من الجثث . فبعد الاستيلاء على حلب ، مثلاً ، أباحها لجنوده . طوال ثلاثة أيام . يعملون بأبنائها قتلاً ونهباً . ومن ججاجم القتلى بنوا قلا ، قاعدته عشرة امتار وارتفاعه خمسة امتار . وتكرر هذا المشهد ، وعلى نطاق أوسع ، في المناطق الأخرى . على أيدي جيوش جنكيزخان وهولاكو .

وسواء في القرن الثالث عشر ، أو على تخوم القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، كان الذي وقف في وجه انتشار المغول والتتار غرباً ، باتجاه مصر ، هم جيوش المماليك .

ولكن سيكون من الخطأ اعتبار المماليك مدافعين عن فلاحى وادى النيل أو صناع سورية . فقد كان هؤلاء يدافعون عن مصالحهم الذاتية . هذا ناهيك عن أنه فى ظل حكم المماليك ، الذين يتحدرون من حرس السلطان ذوى الاصول التركية-الشركسية ، انخفض عدد سكان مصر بمقدار الثلثين . وبالطبع ، لعبت الاوبئة والجوع دورها هنا . ولكن المفكرين الثاقبين النظر ، أمثال تلميذ ابن خلدون - تقى الدين المقرئى (الذى سنتعرف على آرائه أدناه) ، كانوا يرون اسباب المصائب والويلات فى سياسة النهب والاستغلال التى يمارسها النظام العسكرى-الاوليغاركى . صحيح أنه فى أيام المماليك شيدت بعض الآثار الثقافية الرائعة ، ولكن هذا لم يكن الاّ ستاراً ، يحجب عن الانظار واقع العنف ، واقع الدم والنار . وهنا تخطر بالبال المقارنة بتيمورلنك ، الذى كان لا يقتل الناس فى سورة

الغضب الجنوني ، وانما كان يفعل ذلك بتمحض وتدقيق ، فيبقى على حياة الصنّاع والبناء ويرسلهم الى سمرقند ، ليعملوا فى تزيين عاصمته وجعلها مدينة لا تضاهى .

ولم تكن الاحوال فى شمال افريقيا خيرا منها فى شرق العالم الاسلامى . فقد تميزت هذه المنطقة بانعدام الاستقرار السياسى الى أكبر حد . فكانت السلالات تخلق احداها الأخرى ، وكانت الحدود بين الدول تتغير باستمرار ، وكانت الحروب المحلية تكاد لا تنقطع . وفى عام ١٢٢٧ بدأ تفكك امبراطورية الموحديين التى كانت تضم كافة بلدان المغرب . وفى ذلك العام استقل الحفصيون بتونس . وبعد فترة قصيرة ظهرت دولة بنى عبد الواد فى المغرب الاوسط . وفى القرن الثالث عشر نفسه قامت دولة المرينيين بجنوب المغرب .

وكانت الدول والقبائل تتصارع فيما بينها للسيطرة على الطرق التجارية ولكسب الامتيازات الاقطاعية . وسواء فى مصر أو فى شمال افريقيا المجزأ كانت كل من المجموعات ، التى تصل الى السلطة ، تنظر الى المجتمع على أنه مجرد موضوع للنهب . وقد أدى هذا النهب الى تجريد الآلية الانتاجية والعلاقات الانتاجية ، والى تخريب الروابط التجارية ، واعاقلة نمو القوى المنتجة للمجتمع بأسره . حيث كانت القيم المادية المستولى عليها تذهب لتغطية الاغراض غير الانتاجية . وقد أشار ماركس فى «رأس المال» الى التعارض الحاد والارتباط الوثيق فى الوقت ذاته ، بين ثبات الآلية الانتاجية لدى المشاعيات الزراعية وبين «الانهيار الدائب للدول الآسيوية وظهورها من جديد» والتبديل السريع للسلالات الحاكمة فيها» (٢ ، ج ٢٣ ، ص ٣٧٠-٣٧١) . ونحن نجد ذلك فى مجتمعات شمال افريقية ، التى كانت مجتمعات «آسيوية» النمط . تحل فيها السلالات بعضها محل الآخر ، فتحلق الواحدة منها فى سماء السياسة . ولا تنزل من عليائها الا لتلتهم ، شأن الجراد . كل ما ينبت فى الحقول والبساتين ، ولتغلى الساحة ، بعد عراك قصير . لسرب آخر . وقد أدى طابع العلاقات الاقتصادية

والاجتماعية ، التى تكونت بشمال افريقيا فى القرن الرابع عشر ، الى أن المجتمعات القائمة هنا لم تتمكن من الافلات من دورة الركود المتكررة .

أما فى الاندلس فقد حافظ النفوذ العربى-الاسلامى على بعض مظاهره فى جنوب شبه الجزيرة الاسبانية (فى امارة غرناطة) التى ظلت قائمة حتى عام ١٤٩٢ . ولكن منذ عام ١٢١٢ ، أى بعد معركة لاس نواس دى تولوس التى ألحق فيها المسيحيون الهزيمة بالموحدين وقضوا على سلطتهم فى الاندلس ، كان المهاجرون ، الذين نزحوا من اسبانيا عبر جبل طارق ، يعانون ما يعانيه المطرودون عادة من مشاعر الأسى وخيبة الأمل وانسداد الآفاق . ولم يكن بمقدور الشمال الافريقى ، الفارق فى مصائبه وويلاته ، أن يعزبهم الا القليل . . .

وقد كان ابن خلدون ، الذى عاش وعمل فى مختلف أرجاء العالم العربى-الاسلامى ، من غرناطة وحتى دمشق ، مروا بعواصم المغرب والقاهرة ، شاهدا على هذا الانحطاط المريع لهذه المنطقة ، التى كانت مزدهرة من قبل . وكان بوسعه كمؤرخ ، أن يقارن بين الماضى المجيد والحاضر البائس ، الذى ينذر بيؤس أكبر . وراح « كعالم ، يحاول استجلاء اسباب زوال المجتمعات ، التى لم تكن على هذه الدرجة من السوء ، وان كانت ليست بالمثالية . وفى ضوء هذا خلص الى القول بتعذر بناء المدينة المثلى .

لقد تجسدت فى اعمال ابن خلدون واتباعه القلائل النزعة نحو التفسير العقلانى ، والمادى فى نهاية المطاف ، للواقع بكافة جوانبه ، الطبيعية والاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها ، نحو تفسير الواقع بالواقع نفسه ، انطلاقا من روابطه الداخلية ، وفى ضوء حركته الدائبة وتناقضاته الداخلية .

ولذا ينبغى النظر الى مذهبه لا باعتباره ردة فعل على انشاءات من تقدمه من الفلاسفة العرب-الاسلاميين ، بل وبالأحرى ، من زاوية معارضته للمفكرين الدينيين الذين يتناولون المجتمع تناولا مثاليا . ففى أحد فصول «المقدمة»

المعنون - «فى أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها» ، يأخذ ابن خلدون على علماء الفقه الاغراق فى النظر الفكرى المجرد ، والتعامل «بأمر كلية عامة ، ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس ، ويطبقون من بعد ذلك الكلى على الخارجيات . . . فتطلب مطابقة ما فى الخارج لها» (٥٦ ، ص ٥٤٢) . وهو يرى فى ذلك سبب ابتعادهم عن الحياة ، وعدم فهمهم لما يجرى فى المجتمع ، وعجزهم عن ممارسة السياسة التى يتطلب الاشتغال بها الالمام بالواقع القائم . وفى مجابهة هؤلاء وعلمومهم طرح ابن خلدون «العلوم العقلية» ، «التي تطلب فى صحتها مطابقتها لما فى الخارج» (نفس المرجع) .

نظرية التغيرات الاجتماعية

سار ابن خلدون على هدى مبدئه العقلانى هذا فى تناول المشكلة الاجتماعية-السياسية ، فوضع نظرية فى المجتمع والدولة ، علمية بالقياس الى ذلك العصر ، واستجلى ، فى اطارها ، عددا من قوانين المجتمع المعاصر له . يرى مفكرنا أن الناس يعيشون ، أول الأمر ، حياة «التوحش» ، لأنهم مرتبطون ، من حيث الأصل ، بعالم الحيوان . ثم يشرعون بتحويل العالم «ب«العران» ، فيغدون بشرا بالمعنى الخاص للكلمة ، ويتألفون فى اطار هذا «الاجتماع» أو ذاك . ويمر تطور هذا المجتمع بمرحلتين أساسيتين - «البداءة» و«الحضارة» .

وتتميز هاتان المرحلتان احدهما عن الأخرى تبعا للاختلاف فى أسلوب تحصيل المعاش . فالبداءة تقتزن بالزراعة وتربية الماشية وجمع الثمار ، أما الحضارة فتتجاوز تلك الى الصنائع والتجارة . كما وتختلف البداءة والحضارة من حيث طابع الاستهلاك . ففي الأولى يكتفى الناس بالضرورى ، أما فى الثانية فيتطلعون الى «الحاجى» و«الكمالى» . ويحدث هذا من جراء

كون الناس « بفضل تقسيم العمل والتعاون ، ينتجون «الزائد على الضروري» (انظر : ٥٦ ، ص ١٢٠-١٢١) .

ان البداوة والحضارة مرحلتان « متمايزتان نوعيا ، على طريق تطور المجتمع البشرى . وهما تمثلان حالتين لجماعات مختلفة ، تعيش في منطقة واحدة أو في مناطق قريبة نسبيا بعضها من الآخر » كحياة البدو الرحل في شبه الجزيرة العربية وحياة الحضر في بلاد الرافدين . وبالارتباط مع ذلك يذهب ابن خلدون الى ان الانتقال الى الحضارة لا يجرى فقط نتيجة التطور الداخلي للمجتمع ، بل وقد يتم أيضا بفعل الاستيلاء على الفائض ، الناتج في مجتمع آخر .

ولا يتعمق ابن خلدون في بحث الطريق الأول ، وانما يركز اهتمامه على الحالة « التي تتعايش فيها البداوة والحضارة جنباً الى جنب : فهذا التعايش في اطار المنطقة الواحدة يتسبب في التنازع على الخيرات المادية التي يتمتع بها أهل الحضر . فالجماعات « التي تتميز بالبداوة ، يكون لها حظ أكبر في الاستيلاء على تلك الخيرات ، وذلك لأن أعضاءها من البدو الرحل « اى يشكلون فئة متجانسة » تتفوق من الناحية الحربية على أهل الحضر ، الذين يكونون عادة أضعف بدنياً ، ناهيك عما بينهم من التفرقة بسبب التفاوت في الأملاك .

ان انتقال المجتمع من البداوة الى الحضارة هو « في الوقت ذاته ، انتقال من علاقات المساواة والديمقراطية البدائية الى علاقات السيطرة والخضوع . ويصف ابن خلدون العلاقات التي تربط بين الناس في طور البداوة بأنها علاقات «العصبية» . والعصبية تربط ، قبل كل شيء ، بين اناس ، تجمع بينهم صلة النسب . ولكن العصبية لا ترد الى الالتحام بالنسب وحده . فقد يتحد الناس عبر صيغ أخرى ، منها «الحلف» و«الاصطناع» (تجنيس الغرباء ، اى ضمهم الى العشيرة أو القبيلة المعنية) و«الرق» و«الولاة» . وتقوم العصبية ، كرابطة اجتماعية ، على التساوى في توزيع الخيرات المادية ، في توزيع «حد الكفاف» . وفي اطار الجماعة « التي تؤلف العصبية بين افرادها » تكون

الرئاسة للشيوخ « الذين تقوم سلطتهم على الاحترام العام . اما حراسة الجماعة فتتولاها الجماعة نفسها ، وبعبارة أدق - افرادها الشباب الاقوياء .

وتنسحب المساواة النسبية فى التوزيع لتشمل الموالى والارقاء والخلفاء . فهؤلاء يشكلون ، من الناحية النظرية ، جزءا متساوى الحقوق ، من أجزاء الجماعة المعنية . ولكنهم عمليا ، يكونون فى مرتبة أدنى بالمقارنة مع أفراد الجماعة الاساسية . ومن ذلك أنه ليس «الملصق» بالقبيلة أن يتطلع الى رئاستها ، فالرئاسة ، كقاعدة عامة ، تنتقل بالوراثة فى اطار «نصاب» معين من العائلات النبيلة .

وبما أن علاقات العصبية هى علاقات المساواة النسبية فانه يمكن أن تتحول الى علاقات تفاوت . وقد لمح صاحب «المقدمة» الصلة الديالكتيكية بين وحدة الجماعة-العصابة ، القائمة على المساواة بين كافة افرادها ، وبين ضرورة تسيير هذه الجماعة ، وهو التسيير الذى كان يستند ، أول الامر ، الى الخصال الشخصية للرئيس (وينعته ابن خلدون «المتبوع» ، اى الذى يتم الخضوع لرئاسته بدون قهر أو عنف) . ولكن «الرئاسة» تنطوى ، بحد ذاتها ، على بذور التفاوت ، ذلك أن الحكم يتطلب استعمال القهر . ولكن الخضوع للقهر « ومع ظهور التفاوت الجلى ، لا يمكن أن يتم الا إذا كانت الجماعة تشكل وحدة ما ، اذا كانت روابط النسب «الوهمية» لا تزال قوية ، فتحوّل علاقات «الرئاسة-التبعية» الى علاقات «السيادة-الخضوع» .

ولكن لماذا تتحول علاقات المساواة النسبية والقربانية والرئاسة الى علاقات سيادة البعض على الآخرين ؟ يجب ابن خلدون على هذا السؤال فى سياق تحليله لمفهوم «الملك» ، الذى يقابل مقولة «العصبية» ويشكل تقيضا لها . و«الملك» ، عند مفكرنا ، ذو مدلولين وثيقى الارتباط - الملك بمعنى الحكم والسلطة ، والملك بمعنى الملكية والحيازة . ويعود هذا الارتباط بين المدلولين الى الصلة الوثيقة بين الملكية والسلطة .

ان «الملك» ، كما يشير ابن خلدون ، أمر مميز للحياة الحضرية . فظهور الملك هو سبب الانتقال من البداوة الى الحضارة . ويعنى قيامه اشاعة علاقات السيادة-الغضوع ، سواء داخل الجماعة المعنية نفسها ، أو بين هذه الجماعة وبين الجماعات الأخرى . ثم أن قيام الملك كسلطة يؤدي الى ظهور الملك كملكية «الخيرات الدنيوية» ، التي كانت تخص ، أول الأمر ، الجماعة المغلوبة . بعبارة أخرى : ان مصدر الملك-السلطة ليس فقط فائض الانتاج ، وانما هو أيضا سعى الناس الطبيعي نحو التسلط واقتناء «الخيرات الدنيوية» . وفي هذه الحالة يتبدى التاريخ بمثابة انتقال الخيرات المادية (أو إعادة توزيعها) من الجماعات ، التي لها الملك-الحيازة للخيرات الدنيوية ، الى الجماعات ، التي ليس لها ذلك . وتظهر إعادة التوزيع هذه منذ مرحلة الانتقال من البداوة الى الحضارة ، حيث يستولى البدو على ملك أهل الحضرة . ولكن الحضارة تثابر على وجودها وتطورها بفضل التجديد الدائب للمنتوج الفائض . ولذا فان الملك ، كجملة من الخيرات المادية ، ليس شيئا ثابتا أو متناقضا باطراد بسبب إعادة التوزيع ، وانما يميل نحو النمو المطرد ، الذي يتمثل في الحضارة نفسها .

و«الملك» عند ابن خلدون ، يتطابق الى حد كبير مع مفهوم الدولة . فمواصفات الملك-السلطة تصلح تماما على الدولة . سواء من حيث اسباب ظهورها وتطورها ، أو من حيث طبيعته ارتباطها بالعصبية ، الخ . فالدولة تنشأ في حال تسلط البعض على الآخرين تسلطا مغايرا لعلاقات «الرئاسة-التبعية» ، وكذلك في حال تملك الخيرات الدنيوية ، الذي يرتبط حتما بالسلطة . ومع ذلك ، تختلف الدولة عن الملك بأن الدولة أشبه بذات ، يمثل الملك ، كعلاقة بين الناس ، وظيفة من وظائفها . وغالبا ما يستخدم ابن خلدون ، في حديثه عن الدولة ، الضمير «هم» . بعبارة أخرى : ان الدولة «عنده» هي جماعة معينة من الناس ، تتمتع بالملك .

ثم ان الدولة ، شأن الملك ، تظهر كحصيلة لتطور العصبية . فالعصبية ، كما نذكر ، تدل على جماعة اتنية ، تربطها قرابة النسب . ولكن بما ان الدولة تأتى « كقاعدة عامة » ، نتيجة لاستيلاء عصبية ما على ملك جماعة معينة فانها تكون - فى أول عهدها « على الأقل - دولة «اكسينوقراطية» ، حكم الاغيار » . فيستولى أهل العصبية على منطقة معينة ، ينشرون فوقها سلطتهم - «ظل الدولة» ، على حد تعبير ابن خلدون .

وتحافظ الدولة على التقاليد القائمة ، فتتسم بطابع سلالى . فتنتقل السلطة بالوراثة بين أفراد العشير ، الذى تمايز منذ كان المجتمع فى مرحلة المساواة البدائية . بعبارة اخرى : ان المساواة النسبية فى اطار العصبية تتجسد فى صورة التفاوت ، الذى يقدو مطلقا عند الانتقال - عبر الاستيلاء بالعنف « على الأغلب - الى الملك والدولة . ويتم هذا التحول ، أولا ، بفعل استعارة البنى القديمة (الديمقراطية البدائية) من قبل الجماعة الاتنية فى المراحل الجديدة من التطور فى ظروف ظهور المنتج الفاض ، وثانيا ، بنتيجة ترسخ هذه البنى القديمة ، التى تضمن محتوى جديد ، من قبل اعضاء العصبية القديمة المعنيين بالحفاظ عليها .

» يدل ابن خلدون على الطابع الاكسينوقراطى لمثل هذه الدولة بأمثلة من تاريخ الفتوحات العربية « بدءا من القرن السابع ، لبلاد الشام والعراق وغيرهما . ويبدو أن ابن خلدون كان يرى ان كل دولة انما تقوم « أول الأمر ، كحكم للأغيار ، لأنها تستند الى عصبية معينة . وتنسحب هذه الموضوعية ليس فقط على العلاقات بين العرب والبربر بشمال افريقيا ، بل وعلى العلاقات بين العرب أنفسهم أو بين البربر أنفسهم . فكلهما لم يكن يمثل وحدة اتنية ، لا من الناحية الموضوعية (بسبب عدم توفر الشروط الاقتصادية-الاجتماعية المعنية) ، ولا من الناحية الذاتية (حيث أن القبائل ، المتناثرة فى مختلف ارجاء شمال افريقيا « لم تكن تعي ذاتها عربا » بل كبنى هلال وكبنى رياح « الخ . ، ولا بربارة ، بل كابناء القبائل توارغ أو اوريه أو صنهاجه « الخ .) .

وهكذا فان الدولة ، عند ابن خلدون ، هي اكسينوقراطية سلالية . ومن هنا فان هذه الدولة تنطوى بطبيعتها على نزعة ارستقراطية واستبدادية قوية . فالدولة ، التى تكون اول الامر معزولة عن الرغبة بحاجز اتنى ، تنعزل بالتدريج أيضا عن القوة التى كانت وراء ظهورها ، عن العصبية . بعبارة اخرى : ان العشير او «البيت» ، الذى كان يشكل جزءا من العصبية متكاملا مع باقى اجزائها ، يبتعد تدريجيا عن تلك الأجزاء وينفصل عنها .

فى مرحلة ظهور الدولة تكون السلطة بيد العصبية التى استولت على المنطقة المعنية وما فيها من ثروات مادية . وكثيرا ما يسمى ابن خلدون مثل هذه الدولة بالدولة «البدوية» او «البدائية» . وفى بداية عهد هذه الدولة تتم المحافظة على علاقات الديمقراطية البدائية ، التى كانت مميزة للعصبية فيما مضى .

ولكن بمرور الزمن تأخذ العلاقات بين رئيس الدولة وبين باقى أهل العصبية المعنية باكتساب طابع تنافرى ، وذلك بسبب ظهور الملك . فيغدو رفاق الأمس أعداء الداء . وبما أن الملك «هو التغلب والحكم بالقهر» (٥٦ ، ص ١٣٩) ، فان الرئيس يحتاج الى قوة ، يستعين بها سواء فى تسيير شئون الدولة أو فى قمع افراد عصبية ، حتى وتصفيتهم جسديا . ثم ان السعى للحفاظ على الملك وأمنه يؤدى الى انشاء الرئيس لعصبية جديدة ، لا تقوم على القرابة ، وانما على الامتيازات المادية . وتشرع هذه العصبية الجديدة ، الاصطناعية ، بالتمتع بكافة امتيازات العصبية القديمة . وبنتيجة ذلك تغدو الدولة غريبة ليس فقط عن الرعية من ابناء القبائل الاخرى ، بل وعن ابناء قبيلتها نفسها . وعلى هذا النحو تنفصل عن قاعدتها الاجتماعية . وتكتسب الدولة نوعا من الاستقلالية . وتحول الى جهاز ، تقوم وظيفته الرئيسية فى اعادة انتاج ذاته .

ولكن انفصال الدولة عن قاعدتها هو بمثابة الانتحار لها . فالملك يظهر عادة نتيجة الاستيلاء بالغلبة ، وهو ما لا يتم الا

فى حال توفر عصبية قوية . وبعد قيام الدولة الاكسينوقراطية
تظل العصبية لازمة لقمع الرعية — أبناء القبائل الأخرى .
وبذلك تحتاج الدولة الى العصبية لأغراض ثلاثة على الأقل :
للاستيلاء ، وللقمع ، وللدفاع .

بيد أن الدولة ، كما رأينا أعلاه ، لا يمكن أن تقوم الا
فى حال القضاء على العصبية القديمة . وهذا يعنى قضاء الدولة
على ذاتها . ذلك أن هلاك العصبية ، كما يقول ابن خلدون .
«مؤذن باهتضام الدولة وعلامة على المرض» (٥٦ = ص ١٨٣) .
وتبدأ الدولة بمعالجة مرضها المزمن هذا ، فتنشئ عصبية
جديدة ، تتألف من أبناء جماعات اثنية ، غريبة سواء عن السكان
المحليين المغلوبين ، أو عن أبناء العصبية القديمة . وقد ينضم
الى العصبية الجديدة بعض أبناء العصبية القديمة ، الذين رضوا
بوضعهم التابع . ولكن عملية انحلال الروابط القديمة وتشكل
روابط جديدة تغدو أمراً محتملاً لا رجوع عنه . فحتى فى حال
اندراج قسم من العصبية القديمة فى العصبية الجديدة لا يمكن
للدولة أن تخرج من أزماتها .

ثم ان الازمة الدائبة ، التى تؤدى بالدولة فى نهاية
المطاف ، الى الهلاك . تكون وثيقة الصلة بالحياة الاقتصادية ،
بـ«المعاش» . وينوء ابن خلدون بالارتباط المحكم بين الدولة
والاقتصاد . وهو يرى أن تطوّر الاقتصاد يخضع لقوانين
محددة . أما الدولة فتتطفل على الاقتصاد . حيث تستخدمه
«أساساً ضرورياً» ، تقوم عليه وتستغله . فليس للدولة أن
تعيش الا «بفضل الضرائب» . «فالجباية والمغارم» تشكل «مادة
الدولة» (٥٦ ، ص ٣٧٤) . ولكن ما حاجة الدولة الى المال ؟ ان
الاموال تتيح لغزاة الأمم الانتفاع بـ«الخيرات الدنيوية» . ثم ان
العصبية تستبدل بالجيوش المأجورة وبالموظفين المأجورين .
ويتطلب هذا دفع مرتبات لهم ، تأتى من الميدان الاقتصادى
فى صورة الضرائب والمغارم .

وفى وضع كهذا يترتب على الدولة أن تتدخل فى الحياة

الاقتصادية . وقد تكون اشكال هذا التدخل جد متنوعة ، ولكن الغرض منها واحد ، هو زيادة الإيرادات الحكومية . وأول هذه الاشكال هو فرض أنواع جديدة من الضرائب . ويتمثل ثانيها في التأثير المباشر على حالة السوق من طرف الدولة ، التي تمارس على التجارة مراقبة مباشرة وغير مباشرة . وفي ذلك يقول ابن خلدون : «وقد ينتهي الحال بهؤلاء المنسلخين للتجارة والفلاحة من الامراء والمتغلبيين في البلدان أنهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من أربابها الواردين على بلدهم ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاؤون ويبيعونها في وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يفرضون الثمن» (٥٦ ، ص ٢٨٢-٢٨٣) . وهكذا ينسحب تدخل الدولة ليشمل التجارة الداخلية والخارجية معا . أما الشكل الثالث لتدخل الدولة في الاقتصاد فهو نزع ملكية الاثرياء ومصادرتها لصالح الدولة . ومن شأن هذا كله أن يؤدي الى خلل الحياة الاقتصادية ، مما يؤذن باقتراب نهاية الدولة . فالدولة «صورة» المجتمع . وهذه لا تقوم بدون «مادة» . بدون نشاط الناس الانتاجي .

وعليه ، فان الدولة تهلك ، أو تقوم بما يشبه الانتحار ، حين تقضى على الاساس الذي قامت عليه . وهذه العملية حتمية ، تكمن في طبيعة الدولة نفسها . فليس للدولة أن تظهر الا بالقضاء على العصبية ، التي كانت شرطاً ضرورياً لنشوتها . ولكن لا يمكن للدولة أن توجد الا في حال توفر قوة قمع . وتتمثل هذه القوة في عصبية جديدة ، مأجورة ، مما يتطلب تحصيل الأموال اللازمة . ولا يمكن تحصيل هذه الأموال الا من الميدان الاقتصادي . ومن شأن تدخل الدولة في هذا الميدان أن يؤدي ، في نهاية المطاف ، الى تخريب هذا الميدان ، ومعه دمار الدولة نفسها (انظر: ٥٦ ، ص ٢٩٤) .

ولكن الدولة لا تهلك بكاملها . وانما تهلك فقط السلالة الاكسينوقراطية المعنية . واشكال هلاك الدولة مختلفة . وأحد هذه الاشكال ، ولعله اكثرها انتشارا ، هو انهيار الدولة بسبب خراب قاعدتها الاجتماعية . وثمة اشكال متوسطة منها

الاستيلاء على الدولة (كمنطقة) من قبل عصبية جديدة . (ومن الجلي أن هذا الاستيلاء لا يتم الا اذا كانت عملية خراب القاعدة الاقتصادية للدولة لم تكتمل بعد . فبقى هناك ما يطمع فيه) . وقد تنفصل بعض الاطراف ، وذلك بسبب عجز الدولة عن الاحتفاظ بعصبية جديدة قوية . وفي كل الاحوال يكون هلاك الدولة الاكسينوقراطية السلالية محتما ، حتمية موت الانسان . ويذهب ابن خلدون في «مقدمته» الى أن للدولة «عمر» محدد ، يبلغ حوالى ١٢٠ عاما . وهنا يشبهه تغير الدولة بتغير الانسان المفرد ، الذى يولد وينمو ويشتهد عوده ثم يضعف ويموت . ويجدير بالذكر ان هذه الفكرة ، التى قد تبدو ميتافيزيقية للوهلة الاولى ، تجد ما يؤكد صحتها فى تاريخ دول الشرق القروسطية . فان فترة حكم معظم السلالات بالعالم الاسلامى ما بين القرن السابع واول القرن السادس عشر تتطابق وسطيا مع ما يشير اليه ابن خلدون (انظر : ١٠٠) .

وهكذا يبدو أن ابن خلدون قد وقف فى نظريته عن الدولة الشرقية على جوانب هامة ، اتاحت له أن يصوغ قانونية طورها : ان الدولة السلالية الاكسينوقراطية فى ظروف الشرق القروسطى لا بد أن تنتهى الى الانحطاط ، فتمارس بذلك تأثيرا تدميريا على المجتمع ككل . ثم ان احتمال هلاك الدولة السلالية الاكسينوقراطية يزداد فى حال بلوغ حكم هذه الدولة ١٢٠ عاما . وليس من الصدفة ان كلتا السلالتين ، اللتين اشتغل بتحليلهما التفصيل تلميذ ابن خلدون ، اعنى المقريزى ، جاءت فترة حكمهما لتتطابق مع ما حددته نظرية ابن خلدون . فسلالة الماليك البحرين حكمت ١٤٠ عاما (١٢٥٠-١٣٩٠) ، وسلالة الماليك البرجين ١٣٥ - ١٣٨٢ (١٥١٧) .

وعليه ، فان افكار ابن خلدون عن طبيعة تطور المجتمع والدولة فى عصره ليست وليدة رؤية دورية مجردة لحركة المجتمع . انها نظرية ، تفسر بعض اسباب ركود المجتمع الشرقى القروسطى .

«الفيزياء الاجتماعية» في حيز التطبيق (تحليل دولة المماليك)

يجمع الباحثون على أن ابرز تلامذة ابن خلدون واتباعه كان تقى الدين احمد بن على المقرئى (١٣٦٤-١٤٤٢) . وكان المقرئى قد تلمذ ، ولعدة سنوات ، لابن خلدون لما قدم هذا الى القاهرة عام ١٣٨٢ . ثم راح ، هو نفسه ، يدرس فى القاهرة ودمشق . كما وشغل منصب القاضى والمحتسب .

وقد خط يراع المقرئى زهاء مئة مؤلف ، فقد معظمها . وفى طبيعة اعماله المعروفة يأتى «كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك» فى تاريخ الايوبيين والمماليك ، و«المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار» فى تاريخ وجغرافية مصر وآثارها ، و«البيان والاعراب فى من دخل مصر من الاعراب» فى اعلام المصريين من ذوى الاصل العربى ، و«كتاب الاوزان والاكياس الشرعية» و«شذور العقود فى ذكر النقود» . وكرس المقرئى كتابه «اغاثة الامة بكشف الغمة» لتحليل اسباب انحطاط البلاد الاقتصادية والاجتماعى ، الذى ترافق بالجوع والوباء .

ان اول الاسباب (ولكن - كما سنرى أدناه - ليس اهمها) ، التى يشير اليها المقرئى فى تحليله لتلك «الغمة» ، هو الظروف الطبيعية ، وخاصة توقف الزراعة المصرية على نهر النيل ، جفافه أو فيضانه . فهو يصف تعاقب غلاء اسعار الحبوب وخصها تبعا لهذا العامل الطبيعى ، وذلك على امتداد حقبة تاريخية كبيرة ، منذ غابر الازمان وحتى عصره . ويخلص من ذلك الى القول ان الغلاء ، ومع الجوع ، فى مختلف البلدان «انما يحدث من آفات سماوية فى غالب الأمر : كقصور جرى النيل بمصر ، وعدم نزول المطر بالشام والعراق والحجاز وغيره . أو آفة تصيب الغلال من سمائم تحرقها أو رياح تهيفها ، أو جراد يأكلها» (٦٥ ، ص ٤١) .

ولكن المقرئى ، وبغض النظر عن كون هذا التفسير يبدو بديهيا وصحيحا نسبيا ، يستدرك قائلا : «وأما هذا الأمر ،

الذي حلّ بمصر ، فانه بخلاف ما قدمناه» (نفس المرجع) . فالاسباب الرئيسية للولايات الحالية هي «عنده من طبيعة سياسية واجتماعية واقتصادية : «سوء تدبير الزعماء والحكام ، وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد» (٦٥ ، ص ٤) . وهنا يقتفى المقرئ اثر استاذ ابن خلدون ، الذي كان يرى ان الدولة الاكسينوقراطية والسلالية ، التي هي عبارة عن جهاز لمصادرة المنتج الفائض واعادة توزيعه ، تغرب الحضارة المحلية من جراء تدخلها في الحياة الاقتصادية . وعلى هذا الصعيد تتجاوب الكثير من افكار المقرئ مع آراء ابن خلدون . ومن ذلك قول المقرئ ان احد اسباب ويلات المجتمع المعاصر له يتمثل في «احتكار الدولة الاقوات ومنع الناس من الوصول اليها الا بما أحببت من الاثمان» (٦٥ ، ص ٤٢) . فيكاد يكون هذا تكرارا حرفيا لأقوال ابن خلدون .

ولكن من السهل أيضا رصد الفارق بين المفكرين . فقد كان ابن خلدون « في اطار نظريته السوسيولوجية الشاملة ، يرى في مختلف الكيانات الحكومية الملموسة تجليات للقانونية العامة لظهور الدول وازدهارها وانحطاطها ، وهو الانحطاط ، الذي يترافق بانهاض الحضارة المحلية . ويمكن القول ان ابن خلدون كان ينظر الى الدولة نظرة العالم الطبيعي « بعيدا عن التأثيرات العاطفية . أما بالنسبة للمقرئ فلكل دولة ملامحها الخاصة بها . فدولة عصره هي دولة الممالك البغضاء . ويصف المقرئ هؤلاء بأنهم اسفل أسافل الناس ، وأجهل جهالهم ، وأخطر من الجرذان والذئاب (انظر : ٦٦ ، ج ٢ ، ص ٢١٤) . وبسبب هؤلاء ، كما يقول المقرئ ، كان الخراب الذي أصاب مصر والشام (نفس المرجع) . وكل ما يرد بعد ذلك من حديث المقرئ عن دور الدولة التخريبي انما يدور في معظمه . كما سنرى ادناه ، عن الدولة المملوكية ، هذا بالرغم من ان تحليل المقرئ ، الذي يؤكد صحة الموضوعات العامة لمذهب ابن خلدون ، يكتسب سمات عامة ، بحيث ينسحب ليشمل كافة الدول «الآسيوية» النمط .

فليس للمره أن يتوقع خيرا من دولة . يحكمها امثال اولئك الناس . ولكن المقریزی ، كعالم وكتلميذ لابن خلدون ، لا يبقى أسير العواطف ، فلا یعنی فقط بالعوامل الذاتية للتغيرات الاجتماعية ، وانما ينبری لاستجلاء اسبابها الموضوعية . ولهذا الغرض راح يدرس . وبكل أناة ، العواقب السلبية لما تمارسه الدولة السلاية الاكسينوقراطية المعاصرة له من تأثير على الحياة الاقتصادية .

دولة الغش

بين المحاور الهامة في محاكمات المقریزی يبرز بحثه لمشكلة التداول النقدي عامة ، ولقضية تداول النقود النحاسية خاصة . بيد أن تفهم آراء المقریزی حول هذه المسألة ، والحلول التي يقترحها لها ، يتطلب الأخذ بعين الاعتبار اعتقاده «بأن النقود التي تكون ائمانا للمبيعات وقيما للامعال » انما هي الذهب والفضة فقط» (٦٥ ، ص ٤٧) . فتداول الذهب والفضة «أمر طبيعي وشرعي» (٦٥ ، ص ٨١) .

ويتتبع المقریزی ، الذي كان على معرفة جيدة بأمور التداول النقدي في عصره ، تاريخ سك النقود (الدراهم الذهبية والدنانير الفضية) منذ عصر ما قبل الاسلام وحتى أيام العباسيين ، حتى لحظة قتل الجند الاثراك للخليفة المتوكل (عام ٨٦١) . فبعدئذ «تفننت الدولة في الترف » وتقلص نور الهداية ، وتبدلت اوضاع الشريعة ورسوم الدين . وأحدثوا وابتدعوا ما لم يأذن الله به» (٦٥ ، ص ٦٢) . وبين هذه المستحدثات كان «غش الدراهم» .

ثم يتناول المقریزی تاريخ سك العملة وتداولها في مصر . فخلال رده طويل من الزمن لم تكن تستعمل الا النقود المصنوعة من الذهب . فلم تكن تصنع من الفضة الا الحلى والآنية . وبين الحين والآخر كان يضرب منها نقود ، ولكن فقط للمعاملات التي يحتاج اليها في اليوم لنفقات البيوت . ولكن في عهد الايوبيين

(١١٧١-١٢٥٠) غدت النقود الفضيلة هي الأكثر رواجاً وانتشاراً . «فصارت المبيعات الجليلة تباع وتقوّم بها ، واليهما تنسب عامة ائمان المبيعات وقيم الأعمال» (٦٥ . ص ٦٦) .
وفيما بعد بدأ النحاس يلعب الدور الحاسم في التداول النقدي . وليس المهم هنا أنه منذ أيام الايوبيين صار النحاس يضاف الى الدراهم الفضية (بحيث يصل حتى ثلث وزنها) . فالأهم من ذلك هو ظهور العملة النحاسية - الفلوس . وفي أول الأمر كانت الفلوس لا تسك الا نادراً ، وبكميات قليلة . ولكن منذ أيام السلطان الايوبي الكامل (١٢١٨-١٢٣٨) صارت الفلوس النحاسية تسك بانتظام . وهنا تجدر الإشارة الى أن المقرئ يرى ينظر الى النقود النحاسية على أنها «غير طبيعية» . فالنقود النحاسية «عنده» هي كزغفان الخبز ، التي يتعامل بها الناس في بغداد ، والعفص والبلح - في الهند ، والدجاج - في الريف المصري ، والاوراق النقدية في الصين (انظر : ٦٥ . ص ٦٨-٧٠) .

ثم اقتفى أثر الكامل غيره من السلاطين . وكان الدرهم «الكامل» يعادل آنذاك ٤٨ فلساً . وكان الفلس يقسم أحياناً الى أربع قطع ، يعتبر كل منها مساوياً للفلس . وراح بعض «أرباب الدولة» يضربون العملة النحاسية على هواهم ، بحيث يزن الفلس مثقالاً واحداً . وصار الدرهم يعادل ٢٤ فلساً . وبنتيجة ذلك ارتفعت ائمان البضائع الى الضعف : فما كان ثمنه نصف دينار صار يباع بدينار (انظر : ٦٥ . ص ٧٠) .

وفي عهد سلطنة العادل كتبغا (١٢٣٨-١٢٤٠) «كثرت المظالم» ، مثل «أخذ الاموال والبراطيل والحمايات» و . . . ضرب الفلوس . وكانت هذه الفلوس من الخفة بحيث كانت المعاملة بها وزناً ، لا عدلاً .

وفي أيام الظاهر برقـوق (١٢٨٢-١٢٨٩) اشترت «بلاد فرنجة» كمية كبيرة من النحاس الأحمر ، فانتشر ضرب الفلوس في القاهرة والاسكندرية ، وصارت أكثر النقود رواجاً . أما الدراهم والدنانير فأخذت بالتلاشي من الاسواق ، وذلك

لسببين « أولا ، من جراء كون الاثرياء راحوا يعيدون صهرها الى حلى وادوات الزينة ، وثانيا ، من جراء الكف عن ضربها . وبعد موت برقوق كانت الفلوس النحاسية هي الغالبة فى التداول » تليها النقود الذهبية ، فالفضية (وفى ذلك الحين ارتفع ثمن الفضة ارتفاعا حادا) (انظر : ٦٥ ، ص ٧٢) .

وازدادت كمية النقود النحاسية ازديادا حادا . وصارت الاسعار كلها تقدر بالفلوس . وتوافق ذلك « باختلاف (قيم) النقود» (٦٥ ، ص ٧٢) . فصار الدرهم الفضى يعادل خمسة دراهم من الفلوس ، التى كل درهم منها يعد أربعة وعشرين فلسا . وفضلا عن ذلك ، صار سعر الذهب يختلف من منطقة الى أخرى : ففى الاسكندرية كان مثقال الذهب يباع بثلاثمائة درهم من الفلوس ، وفى القاهرة بمئة وخمسين فقط . «فدهى الناس بسبب ذلك داهية اذهبت المال » وأوجبت قلة الاقوات ، وتعذر وجود المطلوبات» (٦٥ ، ص ٧٢) . فماذا حدث ؟ لقد جرى فى عهد المماليك ، اذا اخذنا القاهرة ، ارتفاع لاثمان السلع بمعدل عشرة أضعاف بالمقارنة مع عهد السلطان العادل ، وخمسة اضعاف بالمقارنة مع عهد السلطان برقوق .

ويصف المقرئ بعض العلام ، التى تشبه اعراض التضخم النقدي . وكان هذا التضخم يعود « على ما يبدو ، الى حلول النقود النحاسية محل الذهب . ويدل على ذلك ، أولا ، أن قيمتها كانت نسبية (فكان الدرهم ، أول الأمر ، يساوى ٤٨ فلسا ، ثم صار يعادل ٢٤ فلسا ، وكان ربع الفلوس يلعب دور فلس كامل ، وتغير وزن الفلوس) ، وثانيا ، أنها طردت العملة الذهبية والفضية من التداول عمليا . وقد قلنا عن تلك العلام بأنها «تشبه» اعراض التضخم ، لأن النقود النحاسية « كونها تحل محل النقود الذهبية ، تتميز « مع ذلك ، عن بدائل الذهب الورقية » التى فى حال استخدامها « وفى ظروف معينة » يظهر التضخم ، ذلك أن للنحاس قيمته الذاتية (العمل الضرورى اجتماعيا لانتاجه) . وكان بالامكان تبديل النقود النحاسية بالذهب . وان كان هذا التبديل لا يطال الا «قسما منها ، ولا

يتم الا بصعوبة . وينبغي ألا ننسى ، بهذا الصدد ، بقايس التبادل الطبيعي ، التي ظلت موجودة . ثم ان عملية «التضخم» هذه راحت تتعقد ، وبعبارة ادق - تتعزز ، وذلك بنتيجة اضافة النحاس الى الدراهم ، والفضة الى الدنانير .

دولة النهب

ان المحور الرئيسي لمحاكمات المقريزي هو ما درجت عليه دولة المماليك من تقلد مختلف المناصب والرتب لقاء رشوة معينة . «فأصل هذا الفساد (الذي أصاب مصر) ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة ، كالوزارة والقضاء ونياية الاقاليم وولاية الحسبة وسائر الأعمال ، بحيث لا يمكن التوصل الى شيء منها الا بالمال الجزيل . فتخطى لأجل ذلك كل جاهل ومفسد وظالم وباغ الى ما لم يكن يؤمله من الاعمال الجليدة والولايات العظيمة ، لتوصله بأحد حواشي السلطان ووعده بمال للسلطان على ما يريد من الأعمال» (٦٥ ، ص ٤٣) .

ولكن الشخص ، الذي يحصل بهذا الطريقة على منصب في جهاز الدولة ، قد لا يكون يوسعه دفع كامل المبلغ المعنى فورا . هذا ناهيك عما يترتب عليه من نفقات - على الخيل والخدم والملابس وغيرها . كما يضطر لتقديم «الضيافات السنية» (من الخيول والرقيق وما الى ذلك) للامراء وللمقربين من السلطان «اذا نزل به أحد منهم ان كان المتولى متقلدا عملا من اعمال الريف» (٦٥ ، ص ٤٤) .

وللتعويض عن هذه النفقات كلها كان الموظف في الدولة المملوكية يأخذ الأموال من الناس ، ولا يبالي «بما يتلفه في مقابلة من الانفس ، ولا بما يريقه من الدماء ، ولا بما يسترقه من الحرائر» (٦٥ ، ص ٤٣-٤٤) . حتى ولا يرحم هذا «حواشيه وأعوانه» ، فيقرر عليهم الضرائب ، «فيمدون هم أيضا أيديهم

الى أموال الرعايا ، ويشترطون لأخذها ، بحيث لا يعفون ولا يكفون» (٦٥ = ص ٤٤) .

وينجم عن سياسة النهب المتسلسل هذه ، التي يمارسها جهاز الدولة ، أنه «دهى أهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم ، فاختلت احوالهم ، وتمزقوا كل ممزق ، وجلوا عن أوطانهم . فقلت مجابى البلاد ومتحصلها ، لقلة ما يزرع بها ، ولخلو أهلها ورحيلهم عنها لشدة الوطاة من الولاة عليهم ، وعلى من بقى منهم» (٦٥ ، ص ٤٤) .

وبين اشكال النهب المنظم يأتى الرفع الحاد لأجور الارض ، «غلاء الأطين» . «وذلك أن قوماً ترقوا فى خدم الأمراء ، يتولفون اليهم بما جبوا من الأموال الى أن استولوا على احوالهم ، فأحبوا مزيد القربة منهم ، ولا وسيلة أقرب اليهم من المال ، فتعدوا الى الاراضى الجارية فى اقطاعات الأمراء ، واحضروا مستأجرىها من الفلاحين ، وزادوا فى مقادير الأجر . فثقلت لذلك متحصلات مواليتهم من الأمراء . . . فجعلوا الزيادة ديدنهم كل عام ، حتى بلغ الغدان لهذا العهد نحواً من عشرة امثال قبل هذه الحوادث» (٦٥ ، ص ٤٥-٤٦) .

وقد ادت الكوارث الطبيعية والولايات الاجتماعية التي يتحدث عنها المقرئ الى غلاء اسعار القمح . وبسبب هذا كله «تزايدت كلفة الحرث والبذر والحصاد وغيره ، وعظمت نكايه الولاة والعمال ، واشتدت وطأتهم على أهل الفلج ، وكثرت المغارم فى عمل الجسور وغيرها . . . فخرّب معظم القرى ، وتعطلت أكثر الاراضى من الزراعة . فقلت الغلال وغيرها مما تخرجه الأرض ، لموت أكثر الفلاحين وتشردهم فى البلاد» (٦٥ ، ص ٤٦) . وأشرفت المنطقة على «البوار والدمار» .

وهكذا نرى أن مجتمع عصر المقرئ كان يعاني كله من أزمة مزمنة ، يقوم اهم عواملها فى الدولة الاقطاعية ، الممثلة بالنظام العسكرى الاوليفاركى لدولة المماليك . فكانت هذه الدولة ، وعبر اربابها من مختلف المراتب - السلطان ، والأمراء ، ونواب الاقاليم ، وولاة الحسبة ، . . . - ينهاون

الرعية أفظع نهب . وكان هؤلاء يمارسون النهب بأشكال مختلفة : المصادرة المباشرة للأموال ، زيادة الضرائب المفروضة على الاراضى ، شراء السلع وبيعها بالائمان التى يفرضونها ، الخ . .

وكان هذا يؤدي الى الاستيلاء ليس فقط على المنتج الفائض ، بل وعلى جزء ملحوظ من المنتج الضرورى ، مما كان يقود ، فى ظروف مصر وتوقف زراعتها على منسوب المياه فى النيل ، الى انتشار المجاعات وازدياد الوفيات . وكان المنتج الفائض ، المستولى عليه ، يذهب لتغطية المتطلبات غير الانتاجية ، ولا سيما مواد الترف ، التى كان يتمتع بها «ارباب الدولة» . لقد جاء المقرئى فائت ، فى ضوء المواد الملموسة ، صحة موضوعات النظرية السوسيولوجية ، التى طرحها ابن خلدون . وقد بين المفكران كلاهما - الاستاذ والتلميذ - كيف أن العلاقات ، التى تشكلت فى العصر الوسيط ، كانت تقف عائقا على طريق التقدم الاجتماعى . وكانت تحول بين شعوب العالم العربى-الاسلامى وبين كسر الحلقة المفرغة - حلقة التخلف والانحطاط .

ولعل عدم قدرة المجتمع العربى-الاسلامى على الخروج من تلك الحلقة هى من أسباب خبو شعلة الفكر العربى-الاسلامى فى العصر الوسيط . فقد كان ابداع ابن خلدون و«مدرسته» الصغيرة آخر المحطات الهامة فى مسيرة هذا الفكر .

المفكرين ، الذين ساروا على درب افلاطون وارسطو . فهم ينطلقون من ضرورة فرض سلوك موحد على كافة سكان المدينة المثل . وهم ينظرون الى نمط الحياة ، السذى يعتبرونه - وبصورة محض قبلية ونظرانية - خير الانماط الممكنة ، على أنه الزامى لكل الأمم والشعوب . وفى اطار هذا التوجه يتم تجاهل الاندفاعات الشخصية والطموحات الفردية . فالمجتمع يبنى على هيئة هرم ، حددت طبقاته بكل صرامة . وعلى هذا النحو تستبدل مراتبة المجتمع القروسطى بتفاوت جديد ، يقوم على القدرات الفعلية . كما ويبرر القسر الايويولوجى ، وفرض ذهنية واحدة على الجميع . وعلى هذه الارضية تنهض مسألة استخدام الاكراه وسيلة لاسعاد الناس . فان كل هذه النزعات ، التى تكمل - ولكن على نحو متناقض - الافكار الانسانية لدى العديد من الطوباويين ، تحضر أيضا لدى رجالات الفلسفة العربية-الاسلامية . وكانت هذه المذاهب الاجتماعية-السياسية تقوم على النزعة العقلانية ، على الاعتقاد بتطابقها مع مبادئ العقل . ولكن التقاليد العقلانية هنا بالغت فى بعض نتائج النشاط العقلى . ولكن بالتعارض مع هذه الوجهة العامة يبرز موقف ابن خلدون ، الذى يتميز بعدائه لنمط الدولة الملموس ، للدولة القروسطية ، مما كان ، على ما يبدو ، بين العوامل الكامنة وراء نزعة المناوئة للطوباوية ، وراء انكاره لمشاريع الفلاسفة الاجتماعية-السياسية ، التى تستبدل مودىلا للدولة بآخر غيره . ان الفلسفة العربية-الاسلامية تمثل مرحلة هامة على طريق تطور الفكر الفلسفى العالمى . وقد كانت تتميز بانفتاحها الجرى على الثقافات والتأثيرات الاجنبية . وقد تجسدت هذه النزعة على خير وجه لدى الكندى ، أول فلاسفة العرب ، الذى يقول : «ينبغى ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى . وان أتى من الاجناس القاصية عنا والامم المتباينة» (٦٠ ، ج ١ ، ص ١٠٢) . وبعده عدة قرون ستتردد هذه الدعوة لدى ابن رشد ، آخر كبار الفلاسفة العرب : «يجب علينا - ان الفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة - نظرا فسى الموجودات

واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان - أن ننظر في الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم . فما كان منهم موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به ، وشكرناهم عليه . وما كان منهم غير موافق للحق ، نبهنا عليه وحذّرنا منه « وعذرناهم » (٤١) ص ١٣ .

ولم تكن أبواب الثقافة العربية-الاسلامية مفتوحة باتجاه الغرب فقط . فقد كانت أشبه بالمدينة الاسطورية الشهيرة ، «مدينة الألف باب» . فقد تأثرت هذه الثقافة ، فضلا عن الفكر اليونانى ، بالمؤثرات الفارسية والهندية والسريانية والعبرية . ثم ان ازدهار الثقافة العربية-الاسلامية نفسه يعود ، فى جانب كبير منه ، الى نزعتها المنفتحة هذه ، الى استعدادها للتقبل وللتقاسم . . .

ولكن الفلسفة العربية-الاسلامية لم تكن مجرد ترجمة للفلسفة اليونانية الى اللغة العربية . فهي تمثل ، ومن نواحى عديدة ، طورا أعلى فى مسيرة الفكر الانسانى . فمن العوامل الرئيسية والحاسمة هنا يأتى كون الفلاسفة العرب-الاسلاميون قد عاشوا وأبدعوا فى عصر تاريخى مغاير . فانتقال المنطقة الى الاقطاعية (فى صيغتها التاريخية الملموسة) « فى اطار دولة مركزية موحدة ، ولا سيما فى عهودها الأولى ، قد ساعد على التطور العاصف للقوى المنتجة . وكانت القرون ٩-١٢ تمثل أيضا مرحلة ازدهار الثقافة والعلم ، وعصر اكتشافات هامة فى ميادين الفلك والرياضيات والبصريات والكيمياء والطب . وهى الاكتشافات ، التى مجّدت العلم العربى ، ومعه الفلسفة العربية ، «علم العلوم» .

وقد مارست الفلسفة والعلم العربيان تأثيرا بالغا على الفكر الاوروبى . فمن خلال ابن رشد كان أول تعرف لأوروبا القروسطية على أرسطو . وفى اعوام ١٢١٧-١٢٥٦ قام ميخائيل سكوت وهرمن الالماني بنقل شروحات ابن ارشد على المؤلفات الارسطية «السما» و«النفس» و«ما بعد الطبيعة» . وتلخيصاته لكتب «الخطابة» و«الشعر» و«السما» و«الكون والفساد»

و«الاخلاق النيقوماخية»، وجوامعه ل«الطبيعيات الصغرى» من مؤلفات أرسطو (انظر : ١٢٢ ، ص ١٤٧) . وانكب المفكرون الأوروبيون الطليعيون على أعمال الفلاسفة العرب المسلمين واستوعبوا افكارهم الاصيلية ، وراحوا يطورونها الى الامام . وظهر في اوروبا اتجاه كامل ، عرف ب«الرشدية اللاتينية» . وكان رائد هذا الاتجاه هو سيجيوس البرابنتى (توفى حوالى ١٢٨٢) ، الذى قال بقدوم العالم وفناء النفس البشرية الفردية وبوحدة وخلود العقل البشرى ما فوق الفردى . وفى حلهم لمسألة العلاقة بين الايمان والعقل كان الرشديون اللاتينيون ميالين نحو وجهة النظر القائلة أن بعض الموضوعات الفلسفية والعلمية قد لا تتوافق مع العقائد الدينية المسيحية ، ولكن هذا لا يعنى أن تلك الموضوعات غير صحيحة . وقد عرفت وجهة النظر هذه بنظرية الحقيقة المزدوجة « أو نظرية الحقيقتين » وكانت احدى قنوات اصفاء الشرعية على التمثل العلمى-الفلسفى للعالم . وقد أمكن للرشدية اللاتينية « وبرغم ما تعرضت له مرارا من ملاحقات من قبل الكنيسة الرسمية ، ان تحافظ على وجودها حتى القرن السابع عشر .

وكانت افكار الفلاسفة العرب احدى الدوافع القوية لنشوء فلسفة عصر الانبعاث (النهضة) . وقد نوه انجلس ب«الفكر الحر المتفائل ، الذى جاء من العرب ، والذى تغذى بالفلسفة اليونانية المكتشفة حديثا » فمهد لمادية القرن الثامن عشر» (١) ج ٢٠ ، ص ٣٤٦) . وليس من الصدفة ان فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) ، فى مؤلفه «اطلنطس الجديدة» الذى كان من أولى الطوباويات الاوروبية ، قد اعتمد الطريقة العربية فى تسميته لأهالى جزيرته السعيدة - «بنى سالم» ، وفى تسميته لملك الجزيرة - آل طابيين . وهكذا استمر البحث ، المتجدد أبدا ، عن الاجتماع البشرى المثالى « الذى يهب الناس السعادة . فان الفلاسفة العرب-الاسلاميين « الذين اسهموا بقسط ملحوظ فى تطور الفكر الانسانى العالمى « قد سلّموا عصا التتابع لمن بعدهم ، لأجيال فتية « واتجاهات ومدارس فلسفية جديدة .

المراجع

- ١- ماركس والجلس . المؤلفات . الطبعة الروسية الثانية .
- ٢- أرسطو . في النفس . ضمن : أرسطو . المؤلفات في أربعة مجلدات ، موسكو ١٩٧٥ ، المجلد الأول .
- ٣- أرسوطاليس . الاخلاق . ترجمة اسحق بن حنين . نشر . عبد الرحمن بدوي . الكويت ١٩٧٩ .
- ٤- أرسوطاليس . في النفس . ترجمة قسطنطين لوقا . نشر د . عبد الرحمن بدوي . الطبعة الثانية . بيروت - الكويت ، ١٩٨٠ .
- ٥- البغدادي ١١ أبو البركات . المعتبر في الحكمة . ج١-٢ ١١ حيدرآباد ، ١٩٤٠-١٩٤١ .
- ٦- (البليدي أبو بكر) Al-Baydhaq Abu-Bakr. Kitab Akhbar al-Mahdi ibn Tumart. Documents inédits d'histoire almohade, publiés par Lévi-Provençal. P., 1928.
- ٧- البليدي ١١ أحمد أبو زيد . البدء والتاريخ . ج١-٢ ١١ باريس ، ١٨٩٩ .
- ٨- رسائل اخوان الصفاء . ج١-٤ ١١ بيروت ، ١٩٥٧ .
- ٩- الوليد ، علي بن محمد . تاج العقائد ومعدن الفرائد . نشر عارف عامر . بيروت ١٩٦٧ .
- ١٠- القرطبي ١١ أبو حامد . ميزان العمل . نشر سليمان ديبا . القاهرة ١٩٥٤ .
- ١١- ابن أبي الربيع ، أحمد . سلوك المالك في تدبير الممالك . نشر ناجي التكريتي . بيروت - باريس ، ١٩٧٨ .
- ١٢- ابن أبي أصيبعة . عيون الأنباء في طبقات الأطباء . القاهرة ١٨٨٢ .
- ١٣- ابن عدى ١١ يحيى . مقالة في التوحيد . نشر سامر خليل . جوثيه - روما ١٩٨٠ .

- ١٤- ابن عدى « يحيى . تهذيب الاخلاق . نشر جورجيس عواد . القاهرة ، ١٩١٢ .
- ١٥- ابن الازرق . بدائع السلك فى طبائع الملك . ج١-٢ . نشر محمد بن عيد الكريم . تونس « ١٩٧٧ .
- ١٦- ابن باجه . الوقوف على العقل الفعال . ضمن : رسائل ابن باجه الالهية . نشر د . ماجد فخري . بيروت ، ١٩٦٨ .
- ١٧- ابن باجه . اتصال العقل بالانسان . ضمن : رسائل ابن باجه الالهية . ؟
- ١٨- ابن باجه . قول تيلو رسالة الوداع . ضمن : رسائل ابن باجه الالهية .
- ١٩- ابن باجه . كتاب النفس . نشر محمد صغير حسن المعصومي . مجلة المجمع العلمى العربى : دمشق « ١٩٥٨ ، المجلد ٣٣ ، الاجزاء ٢-٤ ؛ ١٩٥٩ ، المجلد ٣٤ ، الاجزاء ١-٤ ؛ ١٩٦٠ ، المجلد ٣٥ ، الجزء ١ .
- ٢٠- ابن باجه . كتاب النفس . نشر محمد صغير حسن المعصومي . دمشق ، ١٩٦١ .
- ٢١- ابن باجه . مقالة فى الفحص عن القوة النزوعية . ضمن : رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى . نشر عبد الرحمن بدوى . بيروت ، ١٩٨٣ .
- ٢٢- ابن باجه . رسالة الوداع . ضمن : رسائل ابن باجه الالهية .
- ٢٣- ابن باجه . رسالة فى الوحدة والواحد . ضمن : رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى .
- ٢٤- ابن باجه . رسالة فى القوة النزوعية . ضمن : رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى .
- ٢٥- ابن باجه . رسالة فى المتحرك . ضمن : رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى .
- ٢٦- ابن باجه . تدبير المتوحد . ضمن : رسائل ابن باجه الالهية .
- ٢٧- ابن باجه . فى الغاية الانسانية . ضمن : رسائل ابن باجه الالهية .
- ٢٨- ابن الدايه « احمد . العهد اليونانية . ضمن : عمر الملكى . الفلسفة السياسية عند العرب . الطبعة الثانية ، الجزائر « ١٩٨٠ .
- ٢٩- ابن جعفر « قدامه . كتاب الخراج وصناعة الكتابة . نشر محمد حسن الزبيدي . بغداد ، ١٩٨١ .

- ٣٠- ابن الامام . مقالة الشيخ ابن الامام . ضمن : رسائل ابن باجه الالهية .
- ٣١- ابن اسحق . سيرة رسول الله . موسكو ، ١٩٣١ .
- ٣٢- ابن كمونه . تنقيح الاتجاء في الملل الثلاث . بيركلي - لوس المجلس ، ١٩٦٧ .
- ٣٣- ابن النديم . الفهرست . طهران ١٩٧١ .
- ٣٤- ابن رشد . بداية المجتهد ونهاية المقتصد . ج١-٢ . الطبعة السادسة ، بيروت ١٩٨٢ .
- ٣٥- ابن رشد . كتاب ما بعد الطبيعة . ضمن : رسائل ابن رشد . حيدرآباد ، بدون تاريخ .
- ٣٦- ابن رشد . مقال في اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولاني . ضمن : ماجد فخري . ابن رشد ، فيلسوف قرطبة . بيروت ١٩٦٠ .
- ٣٧- ابن رشد . مناهج الادلة في عقائد الملة . نشر محمود قاسم . الطبعة الثانية : القاهرة ١٩٦٤ .
- ٣٨- ابن رشد . تلخيص كتاب النفس . نشر أحمد فؤاد الاهواني . القاهرة ، ١٩٥٠ .
- ٣٩- ابن رشد . تلخيص الخطابة . نشر محمد سالم . القاهرة ، ١٩٦٧ .
- ٤٠- ابن رشد . تهافت التهافت . بيروت ، ١٩٣٠ .
- ٤١- ابن رشد . فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . - ضمن : فلسفة ابن رشد . [بيروت ٩] ، دار العلم للملايين ١٩٣٥ .
- ٤٢- (ابن رشد) Averroes' Commentary on Plato's Republic, Cambridge, 1956 (publ. by E.I.J. Rosental).
- ٤٣- (ابن رشد) Averroes. On Plato's «Republic», translated with an introduction and notes by Ralf Lerner, Cornell University press, Itaka — London, 1974.
- ٤٤- ابن السيد الطليوس . الانصاف في التنبيه على الاسباب التي اوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم . القاهرة ١٩٧٨ .
- ٤٥- ابن سينا . رسالة في اقسام العلوم العقلية . ضمن : على سامي النشار ومحمد علي أبو ريان . قراءات في الفلسفة . القاهرة ١٩٦٧ .

- ٤٦- ابن سينا . رسالة في علم الاخلاق . ضمن : ماجد فخري . الفكر الاخلاقي العربي . ج ٢ ، بيروت ١٩٧٩ .
- ٤٧- ابن سينا . رسالة في اثبات النبوات . ضمن : قراءات في الفلسفة (مرجع رقم ٤٥) .
- ٤٨- ابن سينا . كتاب العلم . ضمن : ابن سينا . مؤلفات فلسفية مختارة . موسكو ، ١٩٨٠ .
- ٤٩- ابن سينا . كتاب النفس . ضمن : ابن سينا . مؤلفات فلسفية مختارة .
- ٥٠- ابن سينا . الهيات الشفاء . القاهرة ١٩٦٠ .
- ٥١- ابن سينا . النجاة . القاهرة ١٩٣٨ .
- ٥٢- ابن سينا . الاشارات والتنبيهات . القاهرة ١٩٥٨ .
- ٥٣- ابن سينا . كتاب السياسة . ضمن : مقالات سياسية قديمة لبعض مشاهير العرب . بيروت ١٩١١ .
- ٥٤- ابن طفيل . حي بن يقظان . نشر فاروق سعد . بيروت ١٩٨٠ .
- ٥٥- الفتح ابن خاقان . قلائد العقيان . القاهرة ١٢٨٤ هـ .
- ٥٦- ابن خلدون . المقدمة . بيروت : دار احياء التراث العربي : بدون تاريخ .
- ٥٧- ابن خلدون . التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا . القاهرة ١٩٥١ .
- ٥٨- ابن فارك ، المبشر . مختار الحكم ومحاسن الكلم . بيروت ، ١٩٨٠ .
- ٥٩- الكندي . الحيلة في دفع الاحزان . ضمن : رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي .
- ٦٠- الكندي . رسائل الكندي الفلسفية . نشر محمد عبد الهادي أبو ريده . ج ١-٢ ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
- ٦١- القفطي . تاريخ الحكماء . ليبزيخ ، ١٩٠٣ .
- ٦٢- الماوردي ، أبو الحسن . الاحكام السلطانية . الجزائر ، ١٩٨٣ .
- ٦٣- الماوردي ، أبو الحسن . تحصيل النظر في تمجيد الظفر . مخطوط رقم ١٨٧٢ في المكتبة الاهلية بمدينة فوهة بالمانيا الديمقراطية .
- ٦٤- الماوردي ، أبو الحسن . نصيحة الملوك . مخطوط رقم ٥٤٤٧ بالمكتبة الاهلية ببافيس .
- ٦٥- المقريري ، تقي الدين . اغائة الامة في كشف النعمة . نشر بدر الدين السباعي . حمص ، ١٩٥٦ .

- ٦٦- المقرئى ، حقى الدين . المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار . بولاق ، بدون تاريخ .
- ٦٧- المراكشى « عبد الواحد . المعجب فى تلخيص اخبار المغرب . القاهرة ، ١٩٤٩ .
- ٦٨- مسكويه « أبو على . تهذيب الاخلاق . بيروت ، ١٩٦٦ .
- ٦٩- مسكويه ، أبو على . الفوز الأصغر . بيروت ، ١٣١٩ هـ .
- ٧٠- المرادى ، أبو بكر . كتاب الاشارة الى أدب الامارة . نشر رغوان السيد . بيروت ، ١٩٨١ .
- ٧١- النيسابورى العامرى . السعادة والاسعاد فى السيرة الانسانية . فيسبادون ، ١٩٥٧ .
- ٧٢- النعمان « ابن محمد . اختلاف أصول المذاهب . نشر مصطفى هالب . الطبعة الثالثة . بيروت ، ١٩٨٣ .
- ٧٣- النعمان « ابن محمد . كتاب المجالس والمسائرات . تونس ، ١٩٧٨ .
- ٧٤- أرسطو (منحول) . كتاب السياسة فى تدبير الرئاسة « المعروف بسر الاسرار . نشر عبد الرحمن بدوى ، ضمن : الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الاسلام . القاهرة ، ١٩٥٤ .
- ٧٥- أرسطو (منحول) . رسالة أرسطوطاليس الى الاسكندر فى السياسة . مخطوط رقم ٤٠٨ بمكتبة الفاتيكان .
- ٧٦- أفلوطرخس (منحول) . الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة . ضمن : أرسطوطاليس ، فى النفس . نشر عبد الرحمن بدوى . الكويت - بيروت ، ١٩٨٠ .
- ٧٧- الرازى ، أبو بكر . الطب الروحاني . ضمن : ماجد فخرى . الفكر الاخلاقى العربى « ج ٢ .
- ٧٨- السخاوى . الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ . بغداد ، ١٩٦٣ .
- ٧٩- الفارابى « أبو النصر . آراء أهل المدينة الفاضلة . نشر البير نصرى نادر . الطبعة الرابعة ، بيروت ، ١٩٧٣ .
- ٨٠- الفارابى ، أبو النصر (٤) . كتاب السياسة الاخلاقية . ضمن : يوحنا قمير . الفارابى . بيروت ، ١٩٨٣ .
- ٨١- الفارابى « أبو النصر . كتاب الجمع بين رأى الحكيمين . نشر البير نصرى نادر . الطبعة الثانية « بيروت ، ١٩٦٨ .
- ٨٢- الفارابى « أبو النصر . كتاب السياسة المدنية . نشر فوزى متري نجار . بيروت ، ١٩٦٤ .
- ٨٣- الفارابى ، أبو النصر . كتاب تحصيل السعادة . نشر جعفر آل ياسين . بيروت ، ١٩٨١ .

- ٨٤- الفارابي ، أبو النصر . رسالة الملة الفاضلة . ضمن : رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن هدى .
- ٨٥- الفارابي ، أبو النصر . رسالة في اعضاء الانسان . ضمن : رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن هدى .
- ٨٦- الفارابي ، أبو النصر . تلخيص نواميس الفلاطون . ضمن : هيد الرحمن بدوي ، افلاطون في الاسلام . بيروت ، ١٩٨٠ .
- ٨٧- الفارابي ، أبو النصر . فلسفة افلاطون واجراؤها ومراتب اجرائها من اولها الى آخرها . ضمن : افلاطون في الاسلام .
- ٨٨- الفارابي ، أبو النصر . في اعضاء الحيوان واطاها وقواها . ضمن : رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن هدى .
- ٨٩- الفارابي ، أبو النصر . في الرد على جالينوس فيما نقض فيه ارسطوطاليس في اعضاء الانسان . ضمن : رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن هدى .
- ٩٠- الفارابي ، أبو النصر . فصول متنوعة . لشر فوزي مري لجار . بيروت ، ١٩٧١ .
- ٩١- الفارابي ، أبو النصر . رسالة في العقل . ضمن : الفارابي . رسائل فلسفية . المآطا ، ١٩٧٠ .
- ٩٢- الفارابي ، أبو النصر . احصاء العلوم . ضمن الفارابي . رسائل فلسفية . المآطا ، ١٩٧٠ .
- ٩٣- الفارابي ، أبو النصر . التنبيه على سبيل السعادة . ضمن : الفارابي . رسائل اجتماعية واخلاقية . المآطا ، ١٩٧٣ .
- ٩٤- الفارابي ، أبو النصر . فلسفة ارسطوطاليس . ضمن : الفارابي . رسائل في تاريخ الفلسفة . المآطا ، ١٩٨٥ .
- ٩٥- فقر الحكماء ووادر القدماء والعلماء . ضمن : رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن هدى .
- ٩٦- افيرينتشيف س . س . على تخوم الحضارات والعصور . ضمن مجموعة : الشرق - الغرب ، موسكو ، ١٩٨٥ .
- ٩٧- باتسييفا س . م . رسالة ابن خلدون التاريخية-السوسيولوجية والمقدمة . موسكو ، ١٩٦٥ .
- ٩٨- بلياييف ا . ا . العرب والاسلام والخلافة العربية في اوائل العصر الوسيط . الطبعة الثانية . موسكو ، ١٩٦٦ .
- ٩٩- بوغومولوف ا . س . الفلسفة اليونانية . موسكو ، ١٩٨٥ .
- ١٠٠- بوسفورت ك . ا . السلالات الاسلامية . موسكو ، ١٩٧١ .
- ١٠١- لينين وغوركي . موسكو ، ١٩٥٨ .

- ١٠٢ - غوغول ن . ف . المأمون . ضمن : غوغول . مؤلفات مختارة في ستة مجلدات . موسكو ، ١٩٥٣ ، المجلد ٦ .
- ١٠٣ - دينورسوف م . الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا . دوشانبة ، ١٩٨٥ .
- ١٠٤ - زافادوفسكى ي . ن . أبو علي ابن سينا . دوشانبة ، ١٩٨٠ .
- ١٠٥ - زافادوفسكى ي . ن . والمعلم الثاني أبو النصر الفارابى وأبو علي ابن سينا . ضمن : الفارابى . إبداءه العلمى . موسكو ، ١٩٧٥ .
- ١٠٦ - اغنائنكو أ . أ . ابن خلدون . موسكو ، ١٩٨٠ .
- ١٠٧ - اغنائنكو أ . أ . رأى ابن خلدون فى طبيعة الدولة . فى مجلة : شعوب آسيا وأفريقيا ، ١٩٨١ العدد ١ .
- ١٠٨ - اغنائنكو أ . أ . المجموعة القروسطية ونصائح الملوك ومشكلة السلطة . ضمن مجموعة : التصورات الاجتماعية-السياسية فى اسلام . موسكو ، ١٩٨٧ .
- ١٠٩ - اغنائنكو أ . أ . التراث الفلسفى والصراع الايديولوجى الراهن فى البلدان العربية . فى مجموعة : التراث الفلسفى لشعوب الشرق ، والعصر الحاضر . موسكو ، ١٩٨٣ .
- ١١٠ - الاسلام فى تاريخ شعوب الشرق . موسكو ، ١٩٨١ .
- ١١١ - تاريخ المذاهب السياسية والحقوقية . العصر الوسيط وعصر النهضة . موسكو ، ١٩٨٦ .
- ١١٢ - قاسمجانوف أ . خ . أبو النصر الفارابى . موسكو ، ١٩٨٢ .
- ١١٣ - لاى ، ه . موجز تاريخ المادية القروسطية . موسكو ، ١٩٦٢ .
- ١١٤ - ميتز ، آ . عصر النهضة فى الاسلام . الطبعة الثانية . موسكو ، ١٩٧٣ .
- ١١٥ - موتس ، ف . م . ابن سينا ، مذهبه واتباعه . فى مجلة : الثقافات (اليوليسكو) . موسكو ، ١٩٨٥ ، العدد ٣ .
- ١١٦ - ناؤوميكين ف . ف . حول مفهومي «الخاصة» و«العام» . فى مجموعة : الاسلام فى تاريخ شعوب الشرق . موسكو ، ١٩٨١ .
- ١١٧ - ناؤوميكين ف . ف . مقدمة للترجمة الروسية لكتاب الفزائى واحياء علوم الدين (موسكو ، ١٩٨٠) .
- ١١٨ - ناؤوميكين ف . ف . بيوتروفسكى م . ب . مقدمة للترجمة الروسية لكتاب «الحضارة الاسلامية : ٩٥٠-١١٥٠» (موسكو ، ١٩٨١) .

- ١١٩- دراسات فى تاريخ ثقافة ايران القروسطية . موسكو . ١٩٨٤ .
- ١٢٠- بيغوليفسكايا ن . ف . حضارة السريان فى العصر الوسيط . موسكو ، ١٩٧٩ .
- ١٢١- روزنتال ف . انتصار المعرفة . موسكو . ١٩٧٨ .
- ١٢٢- سعديف ا . ف . ابن رشد . موسكو ، ١٩٧٣ .
- ١٢٣- سعديف ا . ف . ابن سينا . موسكو . ١٩٨٥ .
- ١٢٤- سعديف ا . ف . ابن سينا كمنشئ للعلوم القروسطية . فى مجموعة : اخبار اكاديمية العلوم السوفيتية . ١٩٨٠ . العدد ١١ .
- ١٢٥- سعديف ا . ف . قائمة اعمال ابن سينا وترتيبها الزمنى . فى مجموعة : ابن سينا . مختارات ،
- ١٢٦- ستيبانلانس م . . الجوانب الفلسفية للصوفية . موسكو . ١٩٨٧ .
- ١٢٧- سيوكيانين ل . ر . بنية الفقه الاسلامى . فى مجموعة : الفقه الاسلامى . موسكو ، ١٩٨٤ .
- ١٢٨- تاتاركيفيتش ف . فى سعادة الانسان وكماله . موسكو . ١٩٨١ .
- ١٢٩- فيلشتينسكى ا . م . تاريخ الادب العربى . موسكو . ١٩٨٥ .
- ١٣٠- فريزر ج . الفولكلور فى العهد القديم . موسكو . ١٩٨٥ .
- ١٣١- فرولوا ي . ا . مشكلة الايمان والعقل فى الفلسفة العربية . موسكو ، ١٩٨٣ .
- ١٣٢- خالدوف ا . ب . المخطوطات العربية وتقاليد صناعة المخطوطات عند العرب . موسكو ، ١٩٨٥ .
- ١٣٣- تشارلويان ف . ك . بين الشرق والغرب . موسكو . ١٩٧٩ .
- ١٣٤- شايم مخامبيتوفا ف . ب . الفلسفة العربية القروسطية والتقليد الكلاسيكى . موسكو ، ١٩٧٩ .
- ١٣٥- العلوى ، هادى . من تاريخ التعذيب فى الاسلام . نيقوسيا . ١٩٨٥ .
- ١٣٦- العلوى ، هادى . فى السياسة الاسلامية . الفكر والممارسة . بيروت ، ١٩٧٤ .
- ١٣٧- عمارة ، محمد . مسلمون ثوار . بيروت ، ١٩٧٤ .
- ١٣٨- عمارة ، محمد . الاسلام واصول الحكم . بيروت ، ١٩٧٩ .
- ١٣٩- بدوى ، عبد الرحمن . تقديم اورشائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى .

- ١٤- بدوى ، عبد الرحمن . تقديم لكتاب المبشر بن فاتك « مختار الحكم » . ٥٠٠ .
- ١٤١- بدوى ، عبد الرحمن . تصدير لكتاب وافلاطون فى الاسلام .
- ١٤٢- بنعبد العالم ، عبد السلام . الفلسفة السياسية عند الفارابى . الطبعة الثانية . بيروت ١٩٨١ .
- ١٤٣- بنسعيد ، سعيد . الفقه والسياسة . بيروت ١٩٨٢ .
- ١٤٤- دى بور . تاريخ الفلسفة فى الاسلام . القاهرة « بدون تاريخ .
- ١٤٥- الولى ، طه . القرامطة : اول حركة اشتراكية فى الاسلام . بيروت ١٩٨١ .
- ١٤٦- آل ياسين ، جعفر . مقدمة لكتاب «تحصيل السعادة» للفارابى .
- ١٤٧- زكى باشا ، أحمد . موسوعة العلوم العربية وبحث على رسائل اخوان الصفاء . بولاق ١٣٠٨ هـ .
- ١٤٨- قمير ، يوحنا . الفارابى . بيروت ١٩٨٣ .
- ١٤٩- مزين ، عبد المجيد . العقلية الرشدية فى علوم الشريعة . فى مجلة «الثقافة» (الجوانى) ١٩٨٤ « مارس - ابريل » العدد ٨٠ .
- ١٥٠- مهدي ، محسن . الاتجاه السياسى للفلسفة الاسلامية . فى مجلة «الثقافة» ١٩٨٤ « مارس - ابريل » العدد ٨٠ .
- ١٥١- النشار ، على سامى . نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان . ج ١-٢ الاسكندرية ، ١٩٦٤ .
- ١٥٢- النشار ، على سامى وابوريان ، محمد على . قراءات فلسفية . القاهرة ، ١٩٦٧ .
- ١٥٣- صليبا ، جميل . جمهورية افلاطون والمدنية الفاضلة . فى كتاب : من افلاطون الى ابن سينا . بيروت ، الطبعة الرابعة « بدون تاريخ .
- ١٥٤- صليبا ، جميل . نظرية ابن سينا فى السعادة . فى كتابه «من افلاطون الى ابن سينا» .
- ١٥٥- صالح ، مدنى . نحو مواقف تاريخية للفكر العربى الوسيط . فى مجلة «الثقافة الجديدة» (بغداد) ١٩٧٦ ، العدد ٨٣ .
- ١٥٦- تامر ، عارف . حقيقة اخوان الصفاء واخلان الوفاء . بيروت ١٩٥٧ .
- ١٥٧- التكريتى ، ناجى . الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكرى الاسلام . الطبعة الثانية . بيروت ١٩٨٢ .

- ١٩٨ - التكريتي « ناجي . مقدمة لكتاب ابن ابي الربيع « سلوك المالك وتدبير الممالك » .
- ١٥٩ - فروخ ، عمر . ابن باجه والفلسفة المغربية . بيروت ١٩٥٢ .
- ١٦٠ - فروخ « عمر . تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون . بيروت ١٩٨١ .
- ١٦١ - سعد ، فاروق . مقدمة لكتاب ابن طفيل « حي بن يقظان » .
- ١٦٢ - فرحان « محمد جلوب . حول ريادة الكندي للفكر الفلسفي العربي . في مجلة «المستقبل العربي» (بيروت) ١٩٨٤ « العدد ٧ .
- ١٦٣ - فخري « ماجد . ابن رشد ، فيلسوف قرطبة . بيروت ١٩٦٠ .
- ١٦٤ - فخري « ماجد . تمهيد اورسائل ابن باجه الالهية » .
- ١٦٥ - الفاخوري « حنا « والجر « خليل . تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ، ١٩٥٧ .
- ١٦٦ - خليل « سمير . التراث العربي المسيحي القديم وتفاعله مع الفكر العربي الاسلامي . في مجلة «Islamocristiana» (روما) ١٩٨٢ ، العدد ٨ .
- ١٦٧ - حسن « حسن ابراهيم . تاريخ الاسلام . القاهرة ١٩٦٨ « ج ٤ .
- ١٦٨ - مروة « حسين . النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية . ج ١-٢ ، بيروت ١٩٧٩ .
- ١٦٩ - الشبلي ، صباح ابراهيم سعيد . الأصناف في العصر العباسي ، بغداد ، ١٩٧٦ .
- ١٧٠ - الشاروني « يوسف . القصة الفلسفية في تراثنا العربي . في مجلة «آفاق عربية» (بغداد) ١٩٧٨ ، العدد ٩ .
- ١٧١ - Badawi Abdurrahman. La transmission de la philosophie grè- que au monde arabe. P., 1968.
- ١٧٢ - Badawi Abdurrahman. Les Manuscrits des traductions arabes d'Aristote. Le Caire: Librairie de la Renaissance d'Egypte, 1959.
- ١٧٣ - Bourouiba Rachid. Ibn Tumart. Alger, 1982.
- ١٧٤ - Corbin H. Histoire de la philosophie islamique, vol. 1, P., 1964.
- ١٧٥ - Gdański M. Arabski Wschód. Warszawa. 1962

- Jolivet, Jean.* La déploiement de la pensée philosophique dans — ١٧٦
ses rapports avec l'Islam jusqu'à Avicenne. — In: L'Islam. La
Philosophie et les Sciences. Quatre conférences publiques orga-
nisées par l'UNESCO. P., UNESCO, 1981.
- Labica Georges.* Politique et Religion chez Ibn Khaldoun. — ١٧٧
Alger, 1968.
- Labica Georges.* Avant-propos. — Ibn Tufayl. Le philosophe — ١٧٨
■ maître (Histoire de Hayy ibn Yagsan). Alger, 1969.
- Lacoste Y.* Ibn Khaldoun. Naissance de l'histoire passée du — ١٧٩
Tiers-monde. P., 1966.
- Langlois Ch.-V.* La vie en France au Moyen Age (3-me vol.: — ١٨٠
La connaissance de la nature et du monde), P., 1927.
- Le développement culturel: expériences regionales. P., ■■■ — ١٨١
- Le Porrier Herbert.* Le médecin de Cordoue. P., 1976. — ١٨٢
- Lombard M.* L'Islam dans sa première grandeur (VIII-XI siè- — ١٨٣
cle). P., 1971.
- Marquet Y.* La philosophie des Ihwan al-Safa. Alger, 1973. — ١٨٤
- Marquet Y.* Sabéens et Ihwan al-Safa. — Studia islamica, Pa- — ١٨٥
ris, 1965 T. XXIV; 1966. T. XXV.
- Musa M.Y.* La sociologie et la politique dans la philosophie — ١٨٦
d'Avicenne. Le Caire, 1952.
- Rosenthal E.* Political Thought in Medieval Islam. Cambridge, — ١٨٧
s.d.
- Schasht J.* Introduction au droit musulman. Trad. de l'anglais — ١٨٨
par P. Kempf et A.-M. Turki. P., 1983.
- Vandeveldt H.* Cours d'histoire du droit musulman et des in- — ١٨٩
stitutions musulmanes. Alger, 1983.
- Wallis M.* Dzieje zwierciadla. Warszawa, 1973. — ١٩٠

المحتويات

٣	المقدمة
٥	بدايات الفلسفة العربية-الاسلامية
٦	الجسر
٦	افلاطون وأرسطو
١٠	مؤلفات منحولة
١٥	يلاد الفلسفة
٢٢	السلام والازدهار
٢٧	الحقيقة للجميع
٢٧	لماذا أرسطو
٢٩	حول الموقف الفلسفي من الحياة
	السعادة والسياسة (عودة الى مسألة الموقف الفلسفي
٣٣	من الحياة)
٤٢	الفارابي : تحصيل السعادة في المدينة الفاضلة
٤٣	اصول نظرية السعادة
٤٣	«المعلم الثاني» والفكر اليوناني (افلاطون)
٤٩	«المعلم الثاني» والفكر اليوناني (أرسطو وغيره)
٥٣	كيفية تحصيل السعادة : القسم النظري

٥٣	العالم والانسان
٥٦	سعادة الانسان العاقل
٦٠	كيفية تحصيل السعادة : القسم العملى
٦٠	المدينة الفاضلة بديلا للواقع
٦٣	المبادئ العامة لتنظيم العالم
٦٥	قلب المدينة الفاضلة
٦٨	تشيد المدينة الفاضلة
٧٣	مراتب المدينة - درجات السعادة
٧٩	اخوان الصفاء : تحويل المجتمع عبر التنوير
٧٩	لغر اخوان الصفاء
٧٩	الفرضية الاولى
٨٠	الفرضية الثانية
٨١	الفرضية الثالثة
٨٥	من هم ؟ اذن ؟
٨٧	فى المدينة الروحانية
٨٧	المثال الاجتماعى
٩٤	جماعة اخوان الصفاء كاساس للمدينة الروحانية
٩٩	تربية اهل المدينة الروحانية
١٠٥	ابن سينا : السياسة كنظرية للنشاط البشرى
١٠٥	مكانة السياسة فى نسق الطوم القروسطى
١١١	طبيعة الانسان الاجتماعية
١١٢	رئيس المدينة المثل : نبى ام فيلسوف
١١٦	فى المدينة العادلة
١٢٠	ابن باجه : المتوحد الفاضل فى المدينة الفاسدة
١٢٠	حلقة الوصل
١٢٥	الانسان فى العالم
١٢٥	والانسان-الآلة ؟
١٢٨	كيف يفعل الانسان
	الصورة - الهيئة - الانطلاشيا - النفس - الطبيعة -

١٣٣	المحرك
١٣٤	العقل
١٣٧	الانسان العاقل : تصنيف البشر
١٤١	الانسان في المدينة
١٤١	جغرافية العالم الفاسد
١٤٣	السعادة في الاعتزال
١٤٥	السعادة في الاجتماع
١٥٣	ابن طفيل : العقل في تطوره الدائم
١٥٣	فيلسوف خائب الأمل
١٥٦	نشوء الفرد العاقل
١٦١	السعادة الصوفية
١٦٣	المدينة كماتق على طريق السعادة
١٦٧	ابن رشد : العودة الى المدينة الفاضلة
١٦٨	والسعادة المشتركة
١٦٨	فيلسوف وفقهه
١٧٠	الموحدون : بين اللاعقلانية والعقلانية
١٧٦	تنظيم حياة الجماعة (١ - الخاصة) و(العامة)
١٧٩	تنظيم حياة الجماعة (٢ - الناموس الموحد)
	تنظيم حياة الجماعة (٣ - النبي فيلسوف والفيلسوف
١٨٣	ورث النبي)
١٨٦	تنظيم حياة الجماعة (٤ - الاعتقاد بخلود النفس)
١٩٣	عودة الى المدينة الفاضلة
١٩٣	العلم السياسي والشرع الالهي
١٩٥	السعادة في المدينة
١٩٩	سعادة المرأة
٢٠٢	ابن خلدون : الفلسفة الاجتماعية لعصر الأزمة
٢٠٣	اتجاه استجلاء وطبيعة الاجتماع البشري
٢٠٤	الحرب والدمار او أزمة المجتمع
٢٠٩	نظرية التغيرات الاجتماعية
	والفيزياء الاجتماعية في حيز التطبيق (تحليل دولة

[illegible]

الى القراء

ان دار التقدم تكون شاكرة لكم اذا
تفضلتم وابدئتم لها ملاحظاتكم حول
موضوع الكتاب ، وترجمته ، وشكل
معرضه ، وطباعته وامرئتم لها من
رغباتكم .

المتوان : زوبوفسكي بولغار ١٧
موسكو — الاتحاد السوفييتي

دار التقدم

قيد الطبع

دراسات في تاريخ الثقافة العربية (القرون ٥-١٥)

ألفت الكتاب مجموعة من المستعربين في القسم
اللينينغرادى لدى معهد الاستشراق التابع
لأكاديمية العلوم السوفيتية . وهو سلسلة من
المقالات المكرسة لنواح مختلفة من تاريخ الثقافة
العربية في القرون الوسطى . وهي تتحدث عن
تركيب اللغة العربية ، والمخطوطات والمكتبات
العربية . وخصص فيها مكان كبير لحياة المدينة
العربية القروسطية وإيديولوجيا سكان المدن .

الكسندر اغنا تنكو

بحثا عن الملعونة

